VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

luglio 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.

Gianni Ferracuti:

José Ortega y Gasset

Esperienza religiosa e crisi della modernità

hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

VISIT…

Gianni Ferracuti

ORTEGA Y GASSET

ESPERIENZA RELIGIOSA E CRISI DELLA MODERNITÀ

INTRODUZIONE

ORTEGA NELLA CIRCOSTANZA EUROPEA

Parlare di Ortega è difficile. Non si tratta di difficoltà di comprensione dovuta all'uso di neologismi o di termini troppo tecnici, come potrebbe essere nel caso di Heidegger o Zubiri. Al contrario, l'espressione orteghiana è chiara e cristallina, al punto che si rischia di scivolare sulle sue pagine, considerandole di carattere più letterario che filosofico. La difficoltà consiste piuttosto nel coordinare la materia e nell'esporne il pensiero. José Ferrater Mora, in uno studio classico sul maestro spagnolo, ha ben formulato questa difficoltà:

> «Il primo problema che si pone nel tentare uno schizzo della filosofia orteghiana è relativo al metodo dell'esposizione. Nessuno dei metodi conosciuti sembra essere totalmente soddisfacente. Se, per esempio, prestiamo attenzione all'unità del pensiero di Ortega, corriamo il rischio di perdere il sapore della sua varietà. Se al contrario insistiamo eccessivamente sulla diversità dei temi, subito perdiamo di vista la fonte da cui essi emanano». La causa di questa situazione è principalmente «la quasi incredibile varietà degli interessi intellettuali del filosofo»[1].

La prima edizione del testo di Ferrater è del 1952, un periodo in cui non era raro che venissero sollevati dubbi sul carattere sistematico del pensiero di Ortega e, più ancora, sul carattere rigorosamente filosofico della sua opera. Si tratta di problemi oggi del tutto superati, ma credo che Ferrater avesse già allora centrato la posizione più equilibrata:

> «Non pretendo di dire che Ortega sia stato un filosofo sistematico. Né del resto mi sembra che abbia voluto esserlo. In questo, come in molte altre cose, è stato un pensatore fedele al suo tempo, nel quale non sono più possibili sistemi filosofici di tipo hegeliano. Perciò mi sembrano un po' vane le polemiche montate da orteghiani e antiorteghiani sul "sistema" e la "mancanza di sistema" nella filosofia orteghiana. In

---

[1] J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral 1973, 17 (prima ediz. in inglese, nel 1952; poi ampliato in: *Obras selectas*, Madrid, Revista de Occidente 1967, 2 voll.).

> effetti, benché lo stesso Ortega abbia occasionalmente parlato del suo "sistema filosofico", si deve tener presente che, come accade al termine "essere" secondo Aristotele, il termine "sistema" non ha un senso univoco, ma tuttalpiù analogico. Il significato del termine "sistema" in Ortega non è un significato in senso stretto... Ma neppure è un significato vago... È un significato un po' sottile, che dipende tanto dalla coerenza delle idee propugnate quanto dalla ricomparsa periodica di certi temi fondamentali. Pertanto, se accettiamo che Ortega ha avuto un "sistema", è con la condizione di aggiungere che, per fortuna, fu un sistema *aperto*, piuttosto che un sistema chiuso» [2].

Come si diceva, oggi la polemica sull'argomento non ha più senso, sepolta, se non altro, dalla pubblicazione postuma degli scritti inediti. Si può anzi riconoscere la rigorosa sistematicità di Ortega, ma alla luce di una profonda innovazione del modo di concepire il sistema: da un lato, il suo discorso filosofico è legato alle situazioni e alle occasioni più varie, e dall'altro, queste occasioni mostrano il loro pieno significato dentro un'interpretazione del mondo e della vita che esse stesse contribuiscono a costruire. Perciò la difficoltà espositiva permane. Il carattere circostanziale di ogni pensiero è affermato con forza da Ortega, che qualche volta lo sottolinea anche in modo autoironico: come quando scrive che il suo destino è parlare di metafisica nella prefazione a un libro sulla caccia.

Questo legame degli scritti con le situazioni contingenti e le circostanze momentanee non va inteso nel senso che Ortega metta alla prova le sue idee filosofiche, quindi relative all'intera realtà, per vedere se funzionano come chiave di lettura di ogni fatto, o per scoprirne il limite. È probabile che vi sia anche questo aspetto, ma che appunto si tratti solo di un aspetto tra tanti. Il problema di fondo sta nel fatto che Ortega *espone* la sua filosofia negli scritti di circostanza, piuttosto che interpretare le circostanze alla luce di una filosofia già sistematizzata. Naturalmente questo non vale in modo assoluto e va preso con riserva di successive precisazioni. In generale si può dire che Ortega evita accuratamente di cadere nel pensiero astratto, formulando le sue idee non solo *in vista* della realtà concreta, ma anche *radicate* nella situazione vitale da cui emergono. Così, la soluzione di Ferrater Mora, di Marías o altri, per parlare di Ortega è stata quella di applicare il metodo espositivo che lo stesso Ortega ha formulato. Si tratta di un metodo «biografico», che collega i testi alla loro circostanza storica.

Proprio in riferimento agli elementi biografici, Julián Marías ha scritto in *Ortega. Circunstancia y vocación* :

> «Questo progetto, programma o pretesa, questa freccia che mira a un bersaglio, questa voce che ci chiama o vocazione, questo destino che è "il nostro" e che siamo radicalmente, non è separabile, né ha realtà concreta indipendentemente da una circostanza precisa, che possiamo

---

[2] *ibid.*, 13.

> chiamare "il nostro mondo". È stato sempre così, ma Ortega è il primo uomo che lo ha compreso filosoficamente e ne ha fatto la radice stessa della sua dottrina. Perciò questa condizione della vita umana è stata in lui ancora più vera; voglio dire che questa condizione inesorabile fu da lui *accettata*; e invece di immaginarne un'altra, come ha fatto quasi tutto il pensiero occidentale, ne ha fatto il punto di partenza della sua filosofia... Tutto l'umano è circostanziale, ma in Ortega lo fu deliberatamente. Se si vuol dire la stessa cosa con altre parole, potremmo aggiungere che la filosofia di Ortega è consistita... nel *decidere liberamente di essere fedele al suo destino*. E questa espressione che ho appena scritto è forse la migliore definizione dell'*autenticità*»[3] .

Dunque, si tratta di vedere il pensiero di Ortega a partire dalla sua circostanza, il che significa: a partire dalla Spagna. D'altronde, lo stesso Ortega ha sottolineato più volte il suo destino e la sua intenzione di fare filosofia a partire dalla Spagna. Tuttavia, questo non può significare racchiuderlo in una dimensione provinciale, farne un autore che non ha molto da dire al lettore di un altro paese, e affermare surrettiziamente che si tratta di un pensiero dalle caratteristiche troppo localizzate. La ragione è semplice: dire Spagna, con riferimento ai decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento, significa anche dire Europa. In altri termini, senza riferimento

---

[3] *ibid*., 15. A proposito del sistema di Ortega, Fernando Vela ha scritto: «L'edificio di una filosofia, quando si filosofa come Ortega, non è mai finito» (f. Vela, «Evocación de Ortega», in *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente 1961, 11-36, in part. 25). Più precisamente, aggiunge Vela: «La filosofia di Ortega non è conclusa, non avrebbe mai potuto concludersi, quand'anche fosse vissuto duecent'anni. Era già un sistema, ma non un sistema chiuso» (*ibid*., 27). In un altro saggio, ripubblicato nella stessa raccolta citata, Vela ricorda una sua esperienza personale particolarmente suggestiva: «Molte volte, leggendo e rileggendo le opere di Ortega, ho osservato che idee enunciate inizialmente come *en passant*, a mo' di pensate momentanee, avevano poi uno sviluppo completo e apparivano già ripiene di tutto il loro significato, che prima non sembravano avere, e intimamente collegate con altre ugualmente disperse e apparentemente sconnesse nei suoi libri. Allora, smettendo di leggere, pensavo: "Ma quest'uomo aveva già pensato fin dal principio tutto ciò che doveva dire e avrebbe detto poi". Questa continua fruttificazione delle idee germinali e il loro costante intreccio sono la prova di un sistema dentro la testa del filosofo, anche se esso non viene costruito, articolato e confermato in ciò che siamo soliti chiamare "un sistema filosofico". In tal caso si può dire che il filosofo non solo ha un sistema, ma che è egli stesso sistema. Per quello di Ortega io preferisco il nome di "organismo filosofico"» (F. Vela, «La fantasía en la filosofía de Ortega», in *Ortega y los existencialismos*, cit., 81-129, partic. 91). Interessante anche la posizione di Julián Marías: «Ortega è uno dei pensatori più sistematici che siano esistiti, perché la sua stessa filosofia lo ha condotto alla situazione di doverlo essere, e non di esserlo per propria volontà. Perché non si tratta del fatto che la filosofia "debba" essere sistematica, o che per ragioni logiche sia conveniente che il pensiero sia sistematico, bensì del fatto che la metafisica orteghiana consiste in buona parte nella scoperta che la realtà radicale - la nostra vita - è essa stessa e di per sé sistematica, e perciò deve esserlo *velis nolis* ogni sua conoscenza reale» (J. Marías, «Ortega y la idea de la razón vital», in *La Escuela de Madrid*, testo citato dalla edizione delle *Obras* di Marías, Madrid, Revista de Occidente 1969, vol. V, 219-529; il saggio di cui si tratta è alle 329-369, la citazione a 335).

alla realtà culturale spagnola non si può capire Ortega, ma senza riferimento alla realtà culturale europea lo si capisce ancora meno. La circostanza culturale di Ortega ha due versanti separati dai Pirenei. Forse, agli inizi del secolo, per un pensatore dell'Europa Centrale, il versante al di là dei Pirenei non offriva alcun interesse strettamente filosofico. Per Ortega, che nasce in questo aldilà, l'influenza c'è, e in tal senso la circostanza spagnola è rilevante. Purché non vada a scapito del contesto europeo.

Senza dilungarsi ora sulle differenze tra la storia culturale spagnola e quella di altri Paesi europei, si può dire che Ortega fa entrare in gioco la sua ispanità come tradizione culturale non rinnegata, ma neanche passivamente accettata, come un contesto che ha le sue ragioni, ma non ha tutte le ragioni. Tanto dà dire che Ortega opera dalla Spagna, in vista della circostanza europea, quanto dire dalla cultura europea in vista della Spagna. Più proficuo è domandarsi di quale Spagna e di quale Europa si tratti.

Uno dei temi più dibattuti nel *fin de siècle* spagnolo è sapere se bisogna europeizzarsi o se bisogna chiudersi all'Europa. All'epoca non si trattava di vana accademia; al contrario, era una questione vitale, forse la più urgente del momento per l'uomo spagnolo, che vi metteva in gioco tutto il significato della sua storia, la sua immagine e il senso del suo destino nel mondo, e non sapeva più che cosa pensare di se stesso, del suo passato e del suo presente. Di conseguenza, non aveva idee chiare sul futuro o, in termini orteghiani, non sapeva a cosa attenersi.

La storia della Spagna è anche storia di un lungo conflitto con la modernità, e dunque con l'Europa, che si prolunga per secoli e anima le tre guerre civili dell'Ottocento. Contemporaneamente a questa lotta, la Spagna subisce una graduale ma apparentemente inarrestabile crisi politica ed economica: nel 1898 perde le ultime colonie americane e si scopre alle prese con una crisi enorme, profonda, in cui tutti i suoi ruoli storici sono andati in frantumi. Al di là dell'immagine retorica delle «due Spagne», nel suo aspetto profondo la crisi tocca l'identità e il senso della vita dell'uomo spagnolo. Certamente, per astrazione, si può dire che nella seconda metà dell'Ottocento le culture di riferimento sono due, una di ispirazione cattolica, e soprattutto tomista, e l'altra di ispirazione moderna, e soprattutto idealista. Ma se si va a guardare nei dettagli, si vede facilmente che queste culture di riferimento sono composite, sono deboli e nessuna ha vigore sufficiente per imporsi positivamente sull'altra. Il tomismo è ormai irrigidito nei suoi schemi astratti ed è quasi fuori dal tempo; ma il fronte modernista o progressista ha una forza di contrapposizione debole: è vagamente idealista, vagamente progressista, vagamente libero-pensatore ed europeista. «Vagamente» significa che senza dubbio si guarda all'Europa, ma è molto difficile capire che cosa se ne colga realmente. In fondo, quando si espianta dalla filosofia tedesca un pensiero che avrebbe dovuto avere radicali caratteristiche di modernità e armi sufficienti a battere il tardo-tomismo, ci si accontenta del «vago» Krause, che non è certamente quanto di più corposo abbia prodotto la Germania idealista. Tuttavia, l'altra parte della barricata è così malmessa, che si impensierisce persino di fronte al pensiero del vago Krause, peraltro riveduto e corretto, e lo sente come una minaccia grave alla tradizione. Evidentemente, per essere così facili allo spavento e alle fosche

previsioni, i custodi del patrimonio tradizionale non dovevano essere nelle migliori condizioni di forma[4]. Insomma, la situazione è tale che, sul finire del secolo, in *España filosófica contemporánea*, Ganivet farà una diagnosi semplice ma impietosa: i due schieramenti, i due presunti colossi, si reggono in realtà appoggiandosi l'un l'altro, avendo ciascuno bisogno dell'avversario che combatte; ma presi in sé, non hanno senso, né forza, né vita, sono scheletri ideologici che hanno smarrito la realtà e si sopravvivono[5].

Se così è, al giro di boa del secolo lo spagnolo si trova nell'insostenibile condizione di non sapere a cosa attenersi e, dunque, di non poter decidere cosa fare. È in questa situazione che la Spagna prova lo scossone convenzionalmente chiamato «generazione del '98».

La generazione del 98 proclama la necessità di un risveglio culturale e cerca di realizzarlo. Ortega si sente molto solidale con questo programma, ma ne avverte anche una grave insufficienza. È un'insufficienza di carattere filosofico: la generazione del 98 non ha «una» sua filosofia, nel senso rigoroso del termine, e nonostante le sue migliori intenzioni e le energie spese, Ortega ritiene che l'ultimo grande filosofo spagnolo resti sempre Suárez, vissuto tre secoli prima. Mancanza di una filosofia significa che neanche nella generazione del 98 si riesce a conquistare una sufficiente chiarezza riguardo al da farsi, alle idee a cui attenersi.

Scrive Marías:

> «Se si volesse riassumere in una sola espressione l'atteggiamento rappresentativo degli uomini del 98, io sceglierei questa: *accettazione della realtà*. Perciò la prima cosa che questi uomini fanno è *prendere possesso della Spagna*... Quando dico *accettazione della realtà*, non voglio dire "conformarsi" ad essa, e men che meno "conformismo"; al contrario: accettazione della *realtà così com'è*; e paradossalmente trovano che è *inaccettabile*. Con ciò voglio dire che la prendono precisamente come qualcosa in cui non si può restare, ma da cui bisogna partire. Il naufragio in cui *consiste* la realtà spagnola sarà il loro punto di partenza»[6].

---

[4] J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960), in *Obras*, cit., vol. IX, 168-598, partic. 176. Cfr. lo stesso Ortega: «Io sono io e la mia circostanza. Quest'espressione che compare nel mio primo libro e che condensa il volume ultimo del mio pensiero filosofico, non significa solo la dottrina che la mia opera espone e propone, ma che la mia opera è un caso effettivo della stessa dottrina. La mia opera è, per essenza e presenza, circostanziale. Con ciò voglio dire che lo è deliberatamente, giacché è chiaro che, senza deliberazione e anche contro ogni proposito opposto, l'uomo non ha mai fatto nulla al mondo che non fosse circostanziale» (J. Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus obras*, [1932] in *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente 1957 e segg., 12 voll., nel vol. VI, 342-354, partic. 347. D'ora in avanti le opere di Ortega saranno citate da questa edizione standard, con l'abbreviazione «O. C.», seguita dal numero romano indicante il volume e dalle cifre arabe riferite alle pagine in cui si trova il testo citato).

[5] Sulla generazione del 98 e sul krausismo, oltre ai titoli citati nella bibliografia generale cfr. anche: Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Madrid, Alianza 1985, 265.

[6] J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, cit., 213.

Dunque, nel vissuto della generazione del 98 c'è intanto un sapere a cosa attenersi rispetto alla realtà presente: sanno che non è accettabile. Ma con cosa sostituirla, come cambiarla, verso cosa procedere? Questo non si sa. È emblematica una riflessione a posteriori di Unamuno:

> «Perché vi sia fratellanza, autentica fratellanza, deve esserci patria; perché vi siano fratelli debbono esserci padre e madre comuni, non importa se morti. E noi non riconoscevamo padri né madri spirituali, neanche morti. Non era risuscitare la Spagna ciò che volevamo; era farne una nuova. Avevamo rotto spiritualmente con la tradizione nazionale, anche se questa, lo volessimo o no, consapevolmente o meno, rimestava la nostra addolorata interiorità, e forse era proprio lei che, conducendoci a rinnegare il passato (e questo rinnegamento è molto tradizionale), ci spingeva alla conquista di una patria. Senza di essa ci ritrovavamo orfani spirituali. Ansie insaziabili ci divoravano il profondo dell'anima. Nessuno di noi sapeva in realtà ciò che cercava. Eppure sì, lo sapevamo molto bene. Ciascuno di noi cercava di salvarsi come uomo, come personalità; cercava di affermare in se stesso l'Uomo. In quel naufragio della civiltà, cioè dell'umanità della Spagna, ciascuno di noi cercava di salvarsi come Uomo. Però: uomini e senza una patria? Per questo partimmo a conquistarne una»[7].

Partire in cerca di una Spagna, di una interpretazione generale del mondo e della vita, di un progetto di azione. La si trovò? Ortega sembra rispondere negativamente, e questo è il suo punto di distacco dalla generazione del 98: condivide la denuncia, la critica e le ansie, ma vuole costruire in un altro modo.

Apparentemente, la critica mossa da Ortega sembra ridursi a un vezzo accademico, a un formalismo: la mancanza di un metodo intellettuale. A che serve la mediazione di un metodo intellettuale, quando la verità brucia sulla propria pelle e i valori dolorosamente vissuti urgono? Eppure, la guerra civile del '36 avrebbe mostrato quanto vana era stata la rigenerazione spagnola realizzata nei decenni immediatamente precedenti (senza ovviamente mettere in discussione i meriti di quanti tentarono di realizzarla). Che significa realmente «mancanza di un metodo intellettuale»?

Sostanzialmente è la mancanza di «una» filosofia. Scrive Marías:

> «La cosa era tanto più grave in quanto gli unici tra gli uomini di questa generazione ad avere una vocazione teorica, Ganivet e Unamuno, non riuscirono mai a realizzarla in forma adeguata. Il primo, naturalmente, per la sua morte prematura a trentatré anni, nello stesso 1898; il secondo perché... fece consistere la sua attività intellettuale nell'evitare

---

[7] M. de Unamuno, *La hermandad futura*, in *Obras Completas*, Madrid, Aguado 1958, vol. X, 406-409, part. 407.

> la teoria. L'irrazionalismo dominante nel pensiero europeo alla frontiera tra i due secoli rendeva inverosimile la nascita di una filosofia rigorosa, in un paese in cui esattamente da 300 anni (le *Disputaciones metafísicas* di Suárez sono del 1597) non era apparsa una sola opera originale e pienamente degna di questo nome»[8].

Anche Ferrater condivide quest'analisi:

> «Unamuno, che non lasciava nulla a desiderare quanto a serietà di proposito e ampiezza d'informazione, si occupava poco del rigore.... Le sue aspirazioni come scrittore nella sua relazione col pubblico si possono riassumere in una parola: incitazione. La sua maggior potenza era l'ispirazione, non l'argomentazione. L'aver scoperto oggi nelle opere e negli atteggiamenti di Unamuno buona parte di ciò che costituisce un ingrediente essenziale della filosofia europea contemporanea, non ci impedisce di riconoscere che le sue intenzioni erano molto diverse da quelle di Ortega. Perché Ortega aspirava a iniettare nella cultura spagnola un ingrediente di cui essa aveva estremamente bisogno: la riflessione»[9].

Orbene, non è del tutto esatto ciò che Ferrater dice circa il rigore di Unamuno[10]. Unamuno aveva rigore, nel senso di rigore accademico, come lo avevano Ganivet o Maeztu. Il problema è che nessuno dei tre *credeva* in esso, cioè non credevano che potesse portare chiarezza circa le necessità vitali; e più in generale non credevano che la filosofia potesse affrontare questo compito. Non si trattava tanto di polemica verso alcune idee filosofiche, ma di sfiducia verso la filosofia come tale, una volta che questa fosse stata intesa come disciplina scientifica. E non sono certo gli argomenti a mancare per giustificare questa posizione di sfiducia.

Non credo che Ortega fosse spaventato dall'irrazionalismo di Unamuno. Al termine di una eccellente analisi dei rapporti tra i due pensatori, Marías afferma che la pubblicazione del *Sentimiento trágico* di Unamuno, nel 1913, convinse Ortega della necessità di tentare un altro cammino. Perché vi si difendeva una posizione irrazionalista? O non piuttosto perché il particolare irrazionalismo di Unamuno non aveva la possibilità di rispondere con chiarezza alle domande urgenti poste dal presente? Unamuno comprende benissimo che non si può ridurre la vita alla ragione, ma occorre riportare la ragione all'interno della vita, considerarla un ingrediente della vita e della

---

[8] J. Marías, *Ortega. Circunstancia...,* cit., 217.

[9] J. Ferrater Mora, *op. cit.*, 30.

[10] Cfr. G. Ferracuti, «Unamuno, il ribelle», in aa. vv., *Saggi di lingua e letteratura*, Perugia, Università degli Studi 1986, 167-203. Cfr. come esempio: «A me dà fastidio che mi chiamino saggio, e arrivo persino a occultare spesse volte la scienza che possiedo, poca o molta che sia; ma non per questo cesso di studiare e prendere note e procurare un fondamento per le mie asserzioni» (M. de Unamuno, *Ganivet y yo*, in *Obras completas*, cit., vol. X, 170-178, part. 176).

persona. Però, il ruolo che assegna alla ragione, appunto *come ingrediente della persona*, è quello di una forza in perenne conflitto con altri ingredienti, e primo tra tutti col sentire, o sentimento. Non c'è armonia né organicità tra ragione e sentimento, nella visione di Unamuno, e di conseguenza non si riesce a rovesciare realmente il rapporto gerarchico istituito dal razionalismo, che subordinava il sentimentale al razionale. Il conflitto tra ragione e sentimento era già presente nel razionalismo. Unamuno non riesce a risolverlo, ma semplicemente - se mi è consentita questa espressione - dice che nel conflitto tra ragione e sentimento occorre parteggiare per il secondo, laddove il razionalismo parteggiava per la prima. Ma il conflitto stesso rimane. Di conseguenza l'uomo, e in primo luogo lo stesso uomo Unamuno, si trova a *vivere* questo conflitto irriducibile, e continua a non sapere a cosa attenersi: se alla ragione, *contro* il sentimento, o al sentimento *contro* la ragione; tant'è che Unamuno concepisce formalmente il sentimento come un *sentire-contro*, cioè contro la ragione.

Ora, se per filosofia s'intende una ricerca che conduce ad idee chiare sul da farsi, nella quale entra in gioco la nostra stessa esistenza, e se una filosofia come puro prodotto intellettuale rischia il suo valore e il suo ruolo nel tentativo di dare chiarezza per affrontare i problemi della vita, allora la filosofia di Unamuno è una strada chiusa. Ed è chiusa perché manca di rigore intellettuale: o meglio, perché occorre un nuovo rigore intellettuale, *una nuova idea del rigore intellettuale*, nata direttamente dal confronto problematico con la circostanza urgente e in vista della risoluzione dei problemi da essa posti: un'idea nata dall'angoscia del problema e dall'ansia dell'esistenza, ma che tuttavia pervenga a una visione chiara. Questo metodo intellettuale nuovo mancava alla generazione del 98. Ortega riteneva di averlo trovato in Europa: e qui veniamo al versante al di qua dei Pirenei.

Secondo la testimonianza di Marías, Ortega non considerava l'Europa come qualcosa di straniero:

> «Accanto alle forme esistenti di vita e cultura europea - la francese, l'inglese, la tedesca, ecc. - deve esisterne un'altra *diversa*, ad esse irriducibile, ma come loro europea: la spagnola. Solo vista dall'Europa, dall'altezza della sua scienza comune come punto di vista, la Spagna gli appariva come una possibilità, ma beninteso, come una possibilità europea, necessaria per l'Europa stessa»[11].

Quando Ortega va a completare i suoi studi di filosofia in Germania, nella «cittadella neokantiana», non mostra affatto entusiasmo per la situazione generale della cultura e della filosofia tedesche; il suo atteggiamento di fondo non è quello di chi si rivolge all'Europa sperando di trovarvi una soluzione già pronta per i mali di Spagna. Detto con una certa esagerazione: in buona misura, l'Europa a cui pensa Ortega sta appena iniziando ad esistere, è una realtà nuova e ancora in crescita. Proprio in

---

[11] J. Marías, *Ortega y la idea de la razón vital*, cit., 331.

Germania Ortega sviluppa, o porta a maturazione, la consapevolezza della necessità di uscire dall'idealismo: «Salviamoci nelle cose», è la famosa frase che scrive nella sua stanza, quasi come un salvagente in mezzo all'oceano idealista. Qui, in effetti, si sente l'impronta di Unamuno, o almeno della sua parte migliore, che teorizza il realismo di Sancio Panza come ponte per innalzarsi verso l'idealismo di Don Chisciotte. Le cose sono gli elementi concreti, e magari negletti, della circostanza, che spesso vengono trascurati, ma che sono sempre l'unica porta d'ingresso verso la profondità del mondo. «Le circostanze - scrive Ferrater - sono il cordone ombelicale che ci vincola al resto dell'universo»[12]. Orbene, in questo salvarsi nelle cose sembra trovarsi esattamente la Spagna che manca all'Europa. Ma non all'Europa della modernità, per la quale Ortega non ha mai avuto grandi simpatie. Quell'Europa moderna, culminata nell'Ottocento, sta morendo di astrazione e necessita di concretezza. Ma la concretissima Spagna del 98 muore per mancanza di ordine e metodo, cioè di teoria: la fenomenologia è la filosofia rigorosa che ci salva nelle cose. Verso il 1913, anno di stesura delle *Meditaciones del Quijote*, questa Europa post-idealista è appena agli albori: è un programma intellettuale di poche persone. Contemporaneamente, è agli albori la Spagna rigorosa. Così, la nuova idea della Spagna e la nuova idea dell'Europa sono due momenti di un unico progetto culturale, nella cui elaborazione Ortega è stato certamente un protagonista. Per questo non può fare a meno di filosofare a partire dalla Spagna.

Si diceva che questo progetto trova nella fenomenologia il suo metodo di partenza. Scrive ancora Ferrater:

> «Fin dall'avvento della fenomenologia e di certe forme di esistenzialismo ci siamo abituati a leggere opere filosofiche sovraccariche di analisi di realtà che trent'anni fa [= anni Venti] sarebbero state respinte in molti circoli accademici come insignificanti, per non dire impertinenti. Ci è stato mostrato più di una volta che, per quanto poco accademica sembri, non c'è alcuna realtà che possa sfuggire alle lame dell'analisi filosofica. Questa situazione non ha mancato di preoccupare molti pensatori; di questo passo - si è sentito dire spesso - la filosofia si dissolverà ben presto in una caccia alle minuzie o in un'orgia di metafore... In qualche caso, in effetti, la filosofia ha potuto "dissolversi". Ma in altri casi ha potuto "salvarsi". L'analisi delle apparenti "minuzie" ha costituito in molti casi il miglior accesso alla riformulazione di certi problemi filosofici fondamentali. È stato sufficiente curare il dettaglio, senza per questo smarrirsi in esso. È quanto ha fatto Ortega. La sua politica intellettuale al riguardo fu sempre essenzialmente la stessa. Fu una politica di "porte aperte", disposta a modificare non solo i problemi filosofici, ma anche, ove fosse necessario, la struttura stessa della filosofia. La varietà degli interessi intellettuali di Ortega, da questo punto di vista, non è tanto il

[12] J. Ferrater Mora, *op. cit.*, 50.

> risultato di una sorta di "instabilità" intellettuale, quanto la conseguenza di un atteggiamento metodico»[13].

La fenomenologia come metodo e come atteggiamento, indipendentemente dalle teorie personali di Husserl, è dunque un esempio di metodo e rigore intellettuale, in una parola: di sottomissione ai fatti. Come avremo modo di osservare, Ortega riterrà di aver superato la fenomenologia integrandola in una visione più sistematica. Ma pur criticando a fondo Husserl e Heidegger, gli resta sempre qualcosa che, nel pensiero contemporaneo, è strettamente connesso all'esperienza fenomenologica: la capacità di osservare, di prestare ascolto alle cose, alle loro risposte.

Vorrei portare un semplice esempio per mostrare la differenza nell'atteggiamento di base tra Ortega e la generazione del 98; si tratta della diversa reazione di Unamuno, Maeztu e lo stesso Ortega davanti all'episodio cervantino della cavalcata di Don Chisciotte contro i mulini a vento. Indipendentemente dalla datazione dei testi, che ora non è influente, risulta evidente la diversità dell'approccio alla realtà.

La posizione di Unamuno è nota: per lui, Don Chisciotte è, in positivo, la figura mitica per eccellenza della cultura spagnola, è il modello di ogni azione che aspiri alla rinascita della Spagna, che avverrà con la «santa crociata» di andare a riscattare il sepolcro del Cavaliere della follia dal potere dei nobiluomini della ragione. Per Unamuno, Don Chisciotte «si sottomise alla propria idea, al Don Chisciotte eterno»[14]; volle essere l'idea che Dio aveva di lui e che egli sentiva nel più profondo della sua intimità: «Io so chi sono! - dice l'eroe, perché il suo eroismo lo fa conoscere a se stesso»[15]. Ha una missione da compiere, per «aver ascoltato nei luoghi più reconditi dell'anima la voce silenziosa di Dio che dice: "devi fare questo"»[16]. E ancora: «Ciò che vuoi essere è la tua idea in Dio, Coscienza dell'Universo, è la divina idea di cui tu sei la manifestazione nel tempo e nello spazio»[17]. Alla fine, risulterà coerentemente che la cavalcata contro i mulini a vento è tutto tranne un gesto di follia:

> «Aveva ragione il Cavaliere - scrive Unamuno-: la paura, e solo la paura, faceva vedere a Sancio, e fa vedere a noialtri semplici mortali, mulini a vento nei prepotenti giganti che seminano il male sulla terra. Quei mulini macinavano pane, e di questo pane mangiavano gli

---

[13] *ibid*., 49. Cfr. Unamuno: «Non c'è alcun fatto insignificante per chi sa vedere l'intero universo in una goccia d'acqua, l'immensità che si apre al telescopio nell'immensità che si apre al microscopio, l'infinitamente grande nell'infinitamente piccolo, un sistema planetario in ciascuna molecola chimica e contemporaneamente una molecola in ciascun sistema planetario» (*Sobre el cultivo de la demótica*, in *Obras completas*, cit., vol. VIII, 473-492, part. 484).

[14] M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, in *Ensayos*, Madrid, Aguilar 1958, vol. I, 69-336, partic. 82.

[15] *ibid*., 107.

[16] *ibid*., 108.

[17] *ibid*., 109.

> uomini induriti nella cecità. Oggi non ci appaiono più come mulini, ma come locomotrici, dinamo, turbine, piroscafi a vapore, automobili, telegrafi con o senza fili, mitragliatrici e attrezzi per ovariotomia, ma cospirano per il medesimo male. La paura, e solo la paura sanciopanzesca, ci ispira culto e venerazione per il vapore e l'elettricità, la paura e solo la paura sanciopanzesca, ci fa cadere in ginocchio davanti ai prepotenti giganti della meccanica e della chimica, a implorare misericordia»[18].

È del tutto opposta, e all'apparenza quasi un'altra faccia del 98, l'interpretazione di Ramiro de Maeztu: il Chisciotte è «il libro esemplare della nostra decadenza»[19], decadenza e delusione del suo autore e del popolo in cui è vissuto. È il libro del cosiddetto *desencanto* spagnolo, della disillusione o della fine di un incubo, nel quale erano stati incarnati cento ruoli, ma nessuno mai reale. Don Chisciotte non vede le cose come sono realmente, «sogna da sveglio, come facciamo in molti, ma non distingue sempre tra ciò che sogna e ciò che vede»[20]. Ovvia è la conclusione: scambiare i mulini a vento per giganti non è solo un'allucinazione inconsapevole, ma è un vero e proprio peccato: «L'amore senza forza non può muovere nulla, e per misurare bene la propria forza occorre vedere le cose come sono. La veridicità è un dovere inevitabile. Prendere i mulini per giganti non è solo un'allucinazione, ma un peccato»[21].

Veniamo ora a Ortega, non prima di aver notato che, pur così opposti all'apparenza, Unamuno e Maeztu coincidono nell'essenziale: che i mulini non sono giganti. L'accessorio è che per il primo si tratta di una metafora, mentre per il secondo di una colpevole inaccettazione della realtà. In entrambi i casi, l'episodio ha un contenuto, o almeno un significato, ideologico. Orbene, l'atteggiamento di Ortega è singolare e all'apparenza persino scostante: per lui, la pazzia di Don Chisciotte è del tutto ininfluente rispetto a ciò che gli si presenta come problema immediato. Cioè: da dove viene fuori l'idea dei giganti? Scrive Ortega:

> «Questi mulini hanno un significato; come "significato" questi mulini sono giganti. È vero che Don Chisciotte è fuori di giudizio. Ma il problema non viene risolto dichiarando demente Don Chisciotte. Ciò che in lui è anormale, è stato e continuerà a essere normale nell'umanità. È chiaro che questi giganti non sono tali; ma... e gli altri? Voglio dire: e i giganti in generale? Da dove ha tirato fuori l'uomo i giganti? Perché non sono esistiti e non esistono nella *realtà*. Sia quando sia, l'occasione in cui l'uomo ha pensato per la prima volta i giganti non si differenzia in nulla di essenziale da questa scena

---

[18] *ibid*., 115.

[19] R. de Maeztu, «Don Quijote o el amor», in *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Madrid, Espasa-Calpe 1967, 19-68, part. 20.

[20] *ibid*., 52.

[21] *ibid*., 69.

> cervantina. Si tratta sempre di una cosa che non era un gigante, ma che vista dal suo versante ideale, tendeva a diventare gigante»[22].

L'atteggiamento di Ortega non è dunque di interpretazione, e per di più con una chiave abbastanza anacronistica, né è di affermazione; è bensì di domanda: cerca di comprendere un elemento della realtà, sia pure reale a suo modo, sforzandosi di vederlo germinare nella vita personale, dentro una concreta situazione umana. E questo è essenziale in Ortega. Se la disponibilità all'ascolto è propria del metodo fenomenologico, la collocazione dell'oggetto all'interno della vita umana è il suo modo di superare la fenomenologia. Tutte le realtà che possiamo sottoporre ad analisi fenomenologica non esistono in astratto, galleggiando nel vuoto, ma esistono nel mondo concreto ed emergono concretamente dentro la vita umana. Come vedremo con maggiori dettagli, la vita umana è la realtà radicale.

La vita umana è la radice della conoscenza: nulla potrei affermare o negare, credere o non credere, se previamente non vivessi; ma questo vivere condiziona ciò che vedo e il modo in cui lo vedo o studio, ecc. E si tratta di condizionamenti spaziali, culturali, temporali, caratteriali... La vita umana non è radicale perché è il fondamento di alcune teorie, ma piuttosto, essendo di per sé radicale e previa al teorizzare, smentisce le teorie con cui non riusciamo a spiegarla e, restando misteriosa, ci costringe a tentare altre spiegazioni. Non è radicale perché fonda teorie, ma fonda teorie perché è radicale. Dunque, parlare della vita umana come realtà radicale non significa assegnare a un elemento del reale - la vita - un luogo gerarchico superiore, come se fosse l'unico reale di contro ad altri meno reali; piuttosto l'idea della realtà radicale equivale a un modo diverso di vedere *tutte* le realtà.

Con questo si è già accennato a uno dei temi più importanti del pensiero orteghiano: l'analisi della realtà radicale non è solo «un» tema di metafisica, ma è «la» filosofia prima. Come primo approccio al tema, senza cadere in eccessive semplificazioni, vorrei riportare una pagina di Paulino Garagorri, che contiene una presentazione diretta dell'idea orteghiana, molto particolare e di rara efficacia:

> «Poniamoci - scrive - nella situazione da cui si è partiti verso l'[idea dell'] Essere, inteso come figura della realtà vera, ritornando a essa; ossia cercando un punto di partenza esente da ogni interpretazione intellettuale della realtà. Ma subito ci renderemo conto che questo è impossibile; impossibile di fatto. Non è percorribile un ripristino dell'adamismo, come ha creduto di poter fare metodicamente Descartes. L'uomo è costitutivamente inserito in una tradizione intellettuale e parte dai presupposti che essa gli ha infuso e di cui lo ha tacitamente imbevuto, i quali sono per lui, senza che egli lo sappia, credenze di cui vive... E allora, nell'avvertire che se vogliamo guardare

---

[22] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in O. C. I, 311-400, partic. 385.

> la realtà, indipendentemente da ogni interpretazione, succede che non possiamo farlo, ci si rende chiaro che l'interpretazione della realtà *è inevitabile*, ma - a quanto sembra - distinta dalla realtà stessa; cioè, l'unica cosa - *che tuttavia è qualcosa* - che sappiamo della realtà di per sé, è che ci costringe ad interpretarla mentalmente. Ossia,... che abbiamo un rapporto previo, *non teorico, non intellettuale*, con la realtà, un rapporto pre-intellettuale e consistente nel fatto che la realtà ci spinge e ci costringe ad intenderla»[23].

Questo rapporto pre-intellettuale è il vivere: la «mia» vita - la vita di ciascuno - come realtà primaria e radicale. Noi sappiamo molte cose relative alla realtà, ma non conosciamo la realtà di per sé, perché il mondo che ci circonda ci si presenta sempre come qualcosa di «attinente» alla mia vita: non riusciamo mai a vedere e toccare veramente una realtà in sé, in una condizione di rigorosa e totale indipendenza dall'uomo:

> «Le cosiddette cose, le presunte cose indipendenti da me - del naturalismo - risultano essere di fatto e in modo primario, immediato, affari, facilitazioni difficoltà, risorse, minacce; insomma, non *sostanze* ma *importanze*. E se pretendo di indagare qual è la loro realtà... trovo che ciò che so di loro, come realtà primaria nella sua reciprocità con me negli incontri che ho con essa, è un essere-per-me, che ha la figura o l'impronta delle mie azioni; o beninteso delle azioni e degli eventi che altri uomini mi hanno riferito. In tal modo avvertiamo che l'uomo, nel partire in cerca della realtà delle cose, trova le sue stesse presunzioni su "cose" incerte, delle quali sa soltanto che sono state facilitazioni o difficoltà nello scenario delle azioni umane. Nel partire in cerca della realtà delle cose, l'uomo s'imbatte effettivamente in qualcosa che non è lui, ma è altro e diverso da lui: trova limitazioni, resistenze al suo intorno, ed è questo che egli chiama "cose". Ma la loro realtà non gli si rivela se non in quanto gli servono o lo disturbano, nella sua più primaria relazione con loro. L'uomo s'incontra sempre con se stesso nella realtà stessa che le cose manifestano. S'incontra con le sue stesse impronte o con reliquie che sono le tracce di altri uomini. Ma non riesce mai a trascendere a una realtà nella quale - in quanto reale, in quanto imponentesi a me - egli o qualcun altro non sia presente. Il reale indipendente da me non lo trovo. Con il reale e l'altro da me m'imbatto solo nella rispettività favorevole o sfavorevole che mi offre quando mi metto di fronte ad esso»[24].

Vedremo che questa distanza dalla cosa in sé determina il «carattere

---

[23] P. Garagorri, *Ortega, una reforma de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente 1958, poi in: *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza 1970 (da cui si cita), 9-144, partic. 65.

[24] *ibid*., 54.

secondo» dell'interpretazione scientifica, che non può essere mai radicale e primaria. La scienza è una costruzione teorica, mentre radicale è intanto il puro e semplice evento del mio vivere, un vivere - nondimeno - concretissimo, che precede la teoresi e spinge alla riflessione circa il suo significato. L'uomo non pensa per passatempo, ma perché il vivere stesso lo spinge a pensare, lo obbliga a riflettere sulla sua esperienza, per sapere a cosa attenersi, quale condotta adottare nelle diverse circostanze. Questa esigenza di riflessione è costitutiva del vivere. Per questo, nella realtà radicale «non si tratta di una cosa *nuova* che sia *la* realtà in sé e per sé, ma di una nuova idea su cosa sia la realtà»[25]. «Questa realtà radicale, non dimentichiamolo, *non è una cosa*, non è nulla di già dato, ma è *quehacer*, attuazione, avvenimento, dramma»[26] (tradurremo in seguito il termine *quehacer*; per ora diciamo che è il problema che l'uomo ha, in un qualunque frangente, di sapere cosa fare).

Le situazioni concrete della vita richiedono che noi si agisca, si faccia una cosa qualunque, e questa richiesta è inerente alla vita stessa nella sua concreta realtà. Nella circostanza in cui si trova, ogni uomo è libero, obbligatoriamente libero, di decidere cosa farà; ma per decidere questo, è anche obbligato a giustificare a se stesso la sua decisione. Abbiamo allora una serie di obblighi, o di tappe forzate: la realtà ci obbliga a un fare; siamo obbligati a scegliere questo fare, che non è predeterminato come il comportamento istintivo dell'animale; dovendo deciderlo, siamo obbligati a darci le ragioni della nostra decisione; nel cercare i motivi della decisione, è come se la vita ci spingesse da dietro a cercare un progetto di comportamento: tutto ciò è molto lontano dalla vecchia idea del conoscere «per natura». «Forse il vecchio imperativo di Pindaro: "Divieni [*llega a ser*] colui che sei" - Ortega lo ha usato in questa forma - può riassumere ciò che per noi è la vita come spinta *a tergo*. Ebbene, in una prima approssimazione, la verità è ciò che io *ho necessità* di sapere per arrivare a essere colui che sono»[27].

Questa è la radicalità della vita umana: da un lato è un puro mistero; ma dall'altro mi spinge essa stessa a penetrarvi, formulando possibili spiegazioni del mistero, senza le quali non potrei vivere. Dunque, in questo puro mistero del vivere ha la sua radice la conoscenza. Ma il mistero del vivere è reale e concreto. E allora non era vero (come Garagorri sapeva bene) che non possiamo collocarci in una situazione fenomenologica rispetto all'essere, e che non abbiamo la possibilità di essere, come Adamo, uomini che hanno un contatto vergine con il mistero del mondo: vergine dalle idee già concepite e ricevute dalla tradizione culturale. Questo contatto con la realtà previa alle teorie che ne abbiamo è esattamente il vivere quotidiano, e il fatto che noi si abbia qualche pregiudizio non intacca minimamente la verginità del «mio» (di ogni io) personale rapporto col

---

[25] *ibid*., 70.
[26] *ibid*., 71.
[27] *ibid*., 103.

mistero della vita. Tutte le teorie sono nate da questo misterioso vivere, ma nessuna lo ha illuminato a pieno. Più avanti nel testo, in un punto giunto al quale il lettore avrà forse dimenticato queste righe iniziali, si vedrà che il maggior peccato della filosofia è stato puntare il faro della conoscenza non dentro il vivere misterioso, ma verso qualcosa ad esso esterno, che lo spiegasse, lo giustificasse, lo illuminasse, non si sa bene come. Questo, perché entrare nel vivere concreto avrebbe significato illuminarne solo un pezzo, un frammento incompleto: precisamente il pezzo abbracciato da quella vita personale concreta che lo illuminava. Orbene, la circostanzialità del pensiero di Ortega è anche questo guardare la vita vera e reale senza filtrarla attraverso una teoria, che sarebbe già interpretazione secondaria e non immediata. Si tratta di assumere come principio la vita umana come tale. «Il conoscere appare come il fare essenziale a causa della sua radice vivente, e con la doppia valenza di servire e di chiarire la vita umana. Ma ciò che ci aspettiamo dalla conoscenza è che ci conduca alla verità»[28].

Anche Ferrater Mora conferma questo punto essenziale: «"La vita è un problema" vuol dire che lo è essa stessa, indipendentemente *dai problemi* da cui si vede assediata»[29]. E ancora: «La vita umana non è un problema "perché sì"; lo è perché è *quehacer*... Orbene, non ci sono regole per fare la nostra vita. L'unica "regola" su cui possiamo basarci è quella dell'invenzione perpetua del nostro essere. In tal senso possiamo dire che la vita è una *causa sui*»[30]. È chiaro che è *causa sui* in una forma *analoga* a quella in cui la formula viene applicata all'essere divino. Come dirà Ortega, ricorrendo a una formula del Cusano, l'uomo è un *Deus occasionatus*: quasi a dire che è un dio limitato dalle circostanze; o meglio: è circostanzializzato, è se stesso e la sua circostanza. Esprimere la metafisica di Ortega con le formule del pensiero classico significa fornire paradossi. È che queste formule non sono adatte, e se c'è un punto che dà la misura della riforma tentata da Ortega, è proprio questa impossibilità di esprimerne compiutamente le idee, facendo uso di un lessico preesistente.

---

[28] *ibid*., 108.
[29] J. Ferrater Mora, *op. cit.*, 102.
[30] *ibid*., 103.

CAPITOLO I

GLI ESORDI

1. Amore intellettuale

Il primo libro di Ortega, le *Meditaciones del Quijote*, pubblicato nel 1914, contiene un nucleo di idee che in seguito saranno sviluppate, ampliate e meglio articolate[1]. Tuttavia, non si tratta di un testo giovanile o in qualche modo immaturo, come si avrà modo di vedere.

Ortega rinuncia alla forma del trattato sistematico per fare appello a un *amor intellectualis* che non gli è mai venuto meno, e si avvale di uno stile letterario di grande efficacia. «Per l'autore, scrive, questi saggi - al pari della cattedra, del giornale o della politica - sono modi diversi di esercitare una stessa attività... Resuscitando la bella espressione usata da Spinoza, io parlerei di *amor intellectualis*»[2]. Ovviamente, non si tratta neppure di una filosofia in tono minore, informale e ciarliera, ma di una riflessione rigorosa, coinvolgente l'intera persona. Il principale nemico di Ortega è stato sempre l'astrazione. Per lui un filosofo è anzitutto una persona intera che medita sulla realtà concreta nella quale è immersa. In questa realtà cerca dei significati:

> «Si cerca in questi saggi quanto segue: dato un fatto - un uomo, un libro, un quadro, un paesaggio, un errore, un dolore - condurlo per il cammino più breve alla pienezza del suo significato. Collocare i materiali di ogni tipo che la vita, nella sua perenne risacca, getta ai nostri piedi come resti inutili di un naufragio, in una posizione tale che

---

[1] Sulle fonti orteghiane, cfr. Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos 1979, 375. La nostra lettura delle *Meditaciones* è parziale e in funzione dell'interesse specifico del presente saggio. Per un'analisi approfondita del testo orteghiano, risulta particolarmente utile l'edizione commentata da Julián Marías: J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra 1957 (citiamo il commento di Marías nella ristampa del 1984, 217, con l'abbreviazione: *Commento...*). Cfr. anche quanto scrive Aranguren: «Si afferma, senza dubbio a ragione, che tutta la filosofia orteghiana si trova già nelle *Meditaciones del Quijote*. Sì, vi si trova, però in germe. Possedere in modo germinale una filosofia... non è possederla interamente, né essere in condizione, al momento, di rendere ragione di tutta la realtà a partire da essa» (J. l. [López] Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus 1957, 26).

[2] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 311.

> il sole possa riflettervi innumerevoli bagliori. Dentro ogni cosa c'è l'indicazione di una possibile pienezza»[3].

Si tratta di un atteggiamento che, pur giovandosi della fenomenologia, in parte tende già a discostarsene:

> «Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori ed è una vergine che deve essere amata affinché diventi feconda... L'importante è che il tema sia posto in immediata relazione con le correnti elementari dello spirito, con i motivi classici della preoccupazione umana. Una volta intrecciato con essi, risulta trasfigurato, transustanziato, salvato»[4].

Contemplazione teorica, dunque, ma non fredda e asettica, anzi collegata a qualcosa che è dentro l'uomo, al suo spirito, alle sue preoccupazioni. Nello stesso tempo, lo spirito risulta collegato al sentire profondo, al *sentirsi*, che è la caratteristica più immediata della vita. Ortega rifiuta la concezione idealista dello spirito, che è astratta e puramente concettuale, così come si oppone alla separazione netta tra spirito e corpo, retaggio di un antico dualismo che spezza l'unità della persona. E inoltre, lo spirito non è visto come un punto immobile e impassibile, ma come una realtà complessa, che ha delle correnti. L'atto di conoscenza non è dunque un freddo sguardo che ignora gli echi interiori e le emozioni suscitate dalle cose; tende anzi a stabilire un contatto tra le due realtà, tra la cosa esterna e l'interiorità umana. È un tema che resterà sempre nel pensiero di Ortega, almeno nell'essenziale, visto che la terminologia cambierà e verrà precisata meglio in seguito.

Ci si può chiedere se in queste pagine Ortega stia descrivendo un metodo formale. Forse in parte sì, ma in parte sta descrivendo una condizione previa al filosofare, e tuttavia imprescindibile - un atteggiamento di fondo senza il quale la filosofia sarebbe solo aridità:

> «L'amore ci lega alle cose, magari solo in modo passeggero... Ciò che chiamiamo amore ci si presenta come qualcosa di imprescindibile. L'amato è, intanto, ciò che ci sembra imprescindibile. Imprescindibile! Vale a dire che non possiamo vivere senza di esso, che non possiamo ammettere una vita dove noi esistessimo e l'amato no - che lo consideriamo una parte di noi stessi. Di conseguenza, c'è nell'amore un ampliamento dell'individualità, che assorbe altre cose al suo interno e le fonde con noi. Questo legame e questa compenetrazione ci fanno penetrare profondamente nelle proprietà di ciò che è amato. Lo vediamo intero, ci si rivela in tutto il suo valore. Allora avvertiamo che l'amato è a sua volta parte di un'altra cosa, ne ha necessità e vi è legato. Imprescindibile per l'amato, diventa imprescindibile anche per

---

[3] *ibidem*.
[4] *ibid*., 312.

> noi. In questo modo, l'amore lega cosa a cosa e tutto a noi, in una salda struttura essenziale. L'amore è un divino architetto sceso nel mondo, secondo Platone... "affinché tutto nell'universo viva in connessione"»[5].

La meditazione di cui parla Ortega non è dunque un ragionamento di tipo sillogistico. È un processo molto complesso, di cui intanto viene presentato un aspetto essenziale: si tratta di uno sguardo gettato sulle cose, tenendo d'occhio anche l'eco interiore che esse suscitano. Non mira a darci la conoscenza della cosa in quanto ente in sé, ma si volge al significato che essa ha in relazione alla vita umana. L'uomo s'imbatte nelle cose: che significato ha questo fatto? Che significano le cose dentro questo fatto? Ortega dice giustamente che le sue meditazioni non hanno nulla di mistico. È verissimo: assegnare un valore conoscitivo soltanto al ragionamento è stato un gravissimo errore della filosofia[6]. L'amore intellettuale non è un lirismo vago, ma un cammino di conoscenza, e per questo Ortega lo collega alla *mania* platonica: «Tra le varie attività di amore, ce n'è solo una che io posso pretendere di contagiare: l'affanno di comprensione... In un dialogo platonico, questo affanno di comprensione è chiamato... "pazzia d'amore"»[7]. E aggiunge ancora:

> «In tal senso ritengo che la filosofia sia la scienza generale dell'amore; dentro l'universo intellettuale rappresenta l'impulso più forte verso una connessione globale. Tanto che in essa si rende evidente una sfumatura di differenza tra il comprendere e il mero sapere. Sappiamo tante cose che non comprendiamo! Ogni sapere relativo ai fatti è, di rigore, incomprensivo, e può giustificarsi solo entrando al servizio di una teoria. La filosofia è idealmente il contrario della notizia, dell'erudizione»[8].

---

[5] *ibidem.*

[6] Sulle caratteristiche della meditazione, come atteggiamento spontaneo, cfr. Klemens Tilmann, *Guida alla meditazione*, tr. it., Brescia, Queriniana 1982 (prima ed. 1974), 338. Utile anche il secondo volume dell'opera, uscito come: K. Tilmann-Hedvig Teresia von Peiron, *Guida alla meditazione cristiana*, tr. it., Brescia, Queriniana s. d., 448.

[7] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 313.

[8] *ibid*., 316. Cfr. J. Marías: «In Dilthey e nell'*immediata* tradizione diltheiana, *verständnis* [comprensione] è una forma speciale di conoscenza in cui - in primo luogo - non intervengono solo i puri processi intellettuali, ma cooperano le altre energie psichiche; e in secondo luogo, partendo dai dati esteriori - dal balbettio di un bimbo alla *Critica della ragion pura*, da un marmo a un gesto - si arriva alla conoscenza di qualcosa di interiore, di una vita psichica, partendo dalla propria, che permette di rivivere e riprodurre l'altrui e persino quella passata. Orbene, è interessante vedere che nelle *Meditaciones del Quijote* il tema subisce fin dall'inizio modificazioni sostanziali: 1) Ortega non contrappone la "conoscenza" della natura alla "comprensione" dello spirito, ma si muove già nell'ambito spirituale e umano, e ciò che contrappone è l'erudizione e la nozione alla filosofia, il "sapere dei fatti", che è incomprensivo, e la "teoria" in cui si produce la comprensione. 2) Ciò che interessa Ortega è la *connessione*... e contrappone all'"unità esterna" dei fenomeni nella testa dell'erudito, la loro unità "in se stessi", cioè nella sintesi della teoria... 3) Ortega sottolinea il carattere istantaneo e totale, improvviso, dell'intellezione filosofica... Ovvero,

La filosofia è per ora un modo di accostarsi alle cose:

> «Io offro soltanto *modi res considerandi*, possibili nuove maniere di guardare le cose. Invito il lettore a metterle alla prova da sé: esperimenti se in effetti procurano visioni feconde; egli, dunque, in virtù di una sua intima e leale esperienza, ne proverà la verità o l'errore»[9].

Data questa «esperienza», credo si possa dire che per Ortega l'organo della conoscenza è la persona intera, e non soltanto una sua parte, come la ragione o la coscienza fenomenologica.

Questo atteggiamento dinanzi al reale presuppone già la riflessione sul rapporto tra l'uomo e la sua circostanza. La dottrina della circostanza, centrale nella filosofia orteghiana, è tra i temi principali trattati nelle *Meditaciones del Quijote*. In questo primo contatto con l'argomento è bene sottolineare il carattere di estrema concretezza della nozione di circostanza. Si vedrà che trovarsi in una circostanza è un elemento costitutivo della realtà umana: l'uomo ha sempre delle cose intorno.

Di fatto, questa sembra un'idea banale: Ortega osserva spesso con ironia che sta scrivendo delle «superbe banalità», salvo poi trarne delle indicazioni tutt'altro che superficiali. «Banalità» sta a indicare un fatto talmente noto che rischiamo di scivolare sul suo significato, dandolo per scontato. La circostanza è: le cose che abbiamo intorno, o, in negativo, l'impossibilità di vivere in una condizione in cui non si abbia nulla intorno, l'impossibilità di vivere in astratto:

> «Pur ponendo molta attenzione a non confondere il grande con il piccolo, e affermando in ogni momento la necessità della gerarchia, senza la quale il cosmo si trasforma in caos, considero sia urgente rivolgere la nostra attenzione riflessiva, la nostra meditazione, anche a ciò che si trova vicino alla nostra persona. L'uomo rende il massimo delle sue capacità quando acquisisce la piena consapevolezza delle sue circostanze. Attraverso di esse comunica con l'universo. La circostanza! *Circum-stantia*! Le cose mute che ci sono vicine e intorno! Molto vicino, molto vicino a noi, porgono le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio, come bisognose che noi accettiamo la loro offerta e al tempo stesso vergognandosi per la semplicità apparente del loro dono. E camminiamo tra loro, ciechi nei loro riguardi, fisso lo sguardo su remote imprese, proiettati verso la

---

ciò che Ortega chiama teoria è insieme sistema e visione totale, contemplazione, *theoria* nel senso greco della parola, e non semplice concatenazione di tesi legate logicamente» (J. Marías, *Commento...*, nota 24, 56-58, part. 58). Tuttavia, anche con le innovazioni introdotte da Ortega viene conservato il coinvolgimento della psiche, cioè del sentire personale, nell'atto della comprensione.

[9] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 318.

> conquista di lontane città schematiche... In diversa misura, tutti siamo eroi, e tutti suscitiamo umili amori intorno... Siamo eroi, combattiamo sempre per qualcosa di lontano e calpestiamo al nostro passaggio aromatiche viole»[10].

Le città schematiche, di cui parla Ortega, sono i valori più grandi, le teorie più importanti, le strutture portanti della nostra cultura. Sono realtà che appaiono lontane dall'immediato e dal piccolo mondo individuale, ma solo per un errore di prospettiva. Per quanto grande sia la loro distanza attuale, si tratta di realtà nate nella circostanza di una persona:

> «Dovremmo considerare che tanto la vita sociale quanto le altre forme della cultura ci sono date sotto la specie della vita individuale, dell'immediato. Ciò che oggi riceviamo già ornato di sublimi aureole, ha dovuto a suo tempo restringersi e rattrappirsi per passare attraverso il cuore di un uomo. Tutto quanto oggi è riconosciuto come verità, come bellezza esemplare, come altamente valido, è nato un giorno dall'interiorità spirituale di un individuo, confuso con i suoi capricci e i suoi umori... L'atto specificamente culturale è quello creatore, quello in cui estraiamo il *logos* da qualcosa che prima era insignificante (*il-logico*). La cultura acquista valore solo come strumento e arma per nuove conquiste. Per questo, comparato con l'immediato, con la nostra vita spontanea, tutto ciò che abbiamo appreso sembra astratto, generico, schematico. Non solo lo sembra: lo è»[11].

Il tema della circostanza è strettamente connesso a quello dell'unità del reale, ovvero del carattere *parziale* di ogni cosa singola: «Nella realtà non esistono che parti»[12].

Questo tema era già stato trattato da Ortega in saggi precedenti. In *Adán en el Paraíso* (1910) scrive:

> «Che è una cosa? Un pezzo di universo; non c'è nulla che sia isolato, non c'è nulla che sia solitario, né a tenuta stagna. Ogni cosa è frammento di un'altra più grande, fa riferimento alle altre cose, è ciò che è grazie ai limiti e ai confini che queste le impongono»[13].

Il significato della cosa, il suo valore, sono l'espressione della relazione tra essa e le altre. «Si prenda una cosa qualunque, le si applichino distinti sistemi di valutazione, e si avranno altrettante cose invece di una sola»[14]. Più

---

[10] *ibid*., 319. Cfr. Marías, secondo cui *circostanza* «è un concetto puramente *funzionale* e non pregiudica niente, ma prende la realtà in tutta la sua immediatezza e la sua purezza; in questo senso è molto più radicale di *Umwelt*» (*Commento*..., cit., nota 33, 65).

[11] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 321.

[12] *ibidem.*

[13] J. Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, in O. C. I, 473-492, part. 474.

[14] *ibid*., 475

precisamente, si avranno diversi modi di vedere e vivere una stessa realtà. La terra, ad esempio, ha un significato diverso per un bracciante e un astronomo. Naturalmente, esiste pur sempre qualcosa su cui si poggiano i piedi, ma l'idea che si ha della terra non è questo qualcosa reale; anzi, della terra si hanno tante idee, senza sapere bene quale sia quella giusta. *In questo senso*, Ortega dice:

> «Non esiste, pertanto, quella supposta realtà immutabile e unica con cui poter comparare il contenuto delle opere d'arte; esistono tante realtà quanti sono i punti di vista. Il punto di vista crea il panorama. C'è una realtà di tutti i giorni, formata da un sistema di relazioni lente, approssimate, vaghe, sufficiente per gli usi del vivere quotidiano. Esiste una realtà scientifica, forgiata in un sistema di relazioni esatte, imposto dalla necessità di esattezza»[15].

C'è una sfumatura di relativismo in questo saggio, ma possiamo accantonarla, perché Ortega rettificherà questa posizione. Cerchiamo di cogliere alcuni aspetti che resteranno validi anche in seguito. Accettiamo un transitorio momento di ambiguità e diciamo che il contadino e l'astronomo vedono la terra e la calpestano, e che questo calpestare non è illusorio, ma reale. Limitiamoci ora a collegare tre idee: la circostanza, ovvero le cose intorno; il fatto che ogni cosa è una «parte»; e il fatto che vediamo le cose in una prospettiva. Queste tre idee si ritrovano nelle *Meditaciones del Quijote*, ma hanno subito una trasformazione in senso metafisico. Per esempio, si reinterpreta la prospettiva in chiave metafisica, dicendo che «Dio è la prospettiva e la gerarchia»[16].

In *Adán en el Paraíso*, Dio è visto come la capacità di rendersi conto delle cose, e Adamo (Adán) è la sua immagine; cioè: anche l'uomo è capacità di rendersi conto della realtà, ma in modo ridotto rispetto a quello divino, con una sapienza degradata e superficiale: «Tra la capacità di Dio e quella dell'uomo c'era la stessa distanza che tra il rendersi conto di una cosa e il rendersi conto di un problema»[17]. La prospettiva di Adamo, dell'uomo, è parziale e limitata. Ma nel saggio di Ortega, Adamo sta a rappresentare la pura e semplice vita che inizia a rendersi conto di se stessa:

> «La gravitazione universale, il dolore universale, la materia inorganica, le serie organiche, l'intera storia dell'uomo, le sue ansie, le sue esultanze, Ninive e Atene, Platone e Kant, Cleopatra e Don Giovanni, il corporeo e lo spirituale, il momentaneo e l'eterno, ciò che dura... tutto gravitante sul futuro rosso, subitamente maturo del cuore di Adamo. Si comprende tutto ciò che significano la sistole e la diastole di quell'inezia, tutte quelle cose inesauribili, tutto ciò che

---

[15] *ibidem*.
[16] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 321.
[17] J. Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, cit., 480.

> esprimiamo con una parola dai contorni infiniti, VITA, concretato, condensato in ognuna delle sue pulsazioni?... Questo è l'uomo: il problema della vita»[18].

Spingendosi ancora più avanti scrive: «Tutte le cose vivono», e subito nega che si tratti di misticismo:

> «Tutte le cose vivono. La scienza sembra ridurre il significato della parola *vita* a una disciplina particolare: la biologia... Di contro a tutto ciò oppongo un concetto di vita più generale ma più metodico. La vita di una cosa è il suo essere»[19].

Si tratta di un «essere» che ora viene inteso come relazione, in un modo un po' precario, che verrà presto rettificato: nel sistema planetario, che è un sistema di movimenti, ogni elemento necessita degli altri ed è essenzialmente relazionato agli altri. In tal senso consiste in relazione. La relazione è una prospettiva e da questo punto di vista Dio appare come la prospettiva massima.

L'ambiguità del quadro è evidente. Ma è un primo approccio al problema. L'elemento positivo è che Ortega intuisce la necessità di abbandonare la concezione greca della sostanza, l'idea dell'essere di derivazione parmenidea. Però non sembra che si possa realizzare la sua auspicata «dissoluzione della categoria di sostanza nella categoria di relazione»[20]. La relazione, che non è una *res*, presuppone realtà consistenti in qualcosa e, se queste realtà sono intrinsecamente relazionate, ciò non toglie che abbiano anche una consistenza più vasta: non si poggiano i piedi su una relazione. Tuttavia, il concetto di relazione contiene spunti che non andranno perduti:

> «"Quando l'uomo pone il piede nel terreno, calpesta sempre cento sentieri". Ogni cosa è un incrocio: la sua vita, il suo essere è l'insieme delle relazioni, delle influenze reciproche in cui si trovano tutte le altre. Una pietra sui bordi del cammino necessita del resto dell'Universo per esistere»[21].

Ripubblicando questo saggio nel 1915, Ortega aggiunge una nota con cui prende le distanze: «Questo concetto leibniziano e kantiano dell'essere delle cose ora mi irrita un po'»[22]. Tuttavia, come vedremo, il piede dell'uomo continuerà a calpestare cento sentieri, e la pietra richiederà l'intero universo per esistere, anche se in un altro contesto metafisico. Gli scritti che

---

[18] *ibidem.*
[19] *ibid*., 481.
[20] *ibidem.*
[21] *ibid*., 482.
[22] *ibidem.*

precedono le *Meditaciones del Quijote* lo stanno appunto costruendo[23].

Il pensiero di Ortega ha il suo centro nell'analisi della vita. Naturalmente, si parla di vita umana in senso ampio e non nei termini del riduzionismo biologico. Già in un altro saggio del 1910, *Pedagogía social como programa político*, Ortega aveva scritto con decisione:

> «Ora dobbiamo domandarci: l'uomo è un individuo biologico, un puro organismo? La risposta sarà inequivoca: no; non è solo un caso della biologia, dato che è la biologia stessa. Non è solo un grado della scala zoologica, dato che è lui a costruire l'intera scala»[24].

Un accenno al tema della vita si trova un po' in tutti gli scritti di questi anni. La vita come mistero, il problema del suo significato, fanno parte dell'universo intellettuale di Ortega fin dall'inizio. Un esempio è in questo brano da *Ideas sobre Pío Baroja*, ancora del 1910:

> «Chi non si è sorpreso qualche volta a tastare il polso della vita e a non trovarlo? Chi in certe occasioni non ha sentito l'universo privo di giustificazione? In queste ore di bilancio vitale... soppesiamo le grandi cose che pretendono di riempire la vita e darle solidità razionale, significato, valore o suggestione - l'arte, la scienza, la religione, la morale, il piacere - e magari ci appaiono come se fossero vuote, come se fossero solo le maschere di se stesse e si levassero fraudolente dinanzi a noi a mo' di fallaci promesse»[25].

Nello stesso saggio compare l'idea della persona come nucleo di potenzialità che si dispiega nel tempo:

> «Il soggetto - dice Ortega - è pura attività. Lo si chiami anima, coscienza, spirito o come si voglia, *ciò che siamo* consiste in un fascio di attività, di cui alcune vengono compiute, altre aspirano a esserlo. Consistiamo dunque in un potenziale di atti: vivere è dare sfogo a questo potenziale, convertirlo in attuazione. In altri termini: siamo un poter vedere, un poter gustare e ascoltare, un poter ricordare, un poter

---

[23] Cfr. J. Marías: «1) Quando Ortega dice solo che questo concetto "lo irrita un poco", questo indica che è già lontano da esso, ma che non gli sembra semplicemente un errore o una "blasfemia", bensì qualcosa di utilizzabile, benché insufficiente e inesatto. 2) Il fatto che Ortega eccezionalmente abbia messo note di rettifica e di disaccordo col suo stesso testo di *Renan* e *Adán en el Paraíso* sembra indicare che questi scritti gli interessano *teoreticamente* e voleva privarli dei loro errori giovanili. E 3) se Ortega ha cura di apporre queste note su alcuni passi da cui discorda qualche anno dopo, e che pure ripudia formalmente, e non fa la stessa cosa con altre idee molto significative, se ne deduce che continua ad aderirvi e che queste idee - le idee conservate senza critica - sono per lui la cosa più importante» (J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, cit., 464).

[24] J. Ortega y Gasset, *Pedagogía social como programa político*, in O. C. I, 503-521, part. 511.

[25] J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, in O. C. II, 69-125, part. 79.

> rattristarci e rallegrarci, piangere o ridere, un poter amare e odiare, immaginare, sapere, dubitare, credere, desiderare, temere»[26]. «Quando chiediamo all'esistenza un chiaro rendiconto del suo significato, non facciamo altro che esigere che ci presenti qualcosa capace di *assorbire la nostra attività*»[27].

Nel saggio su Baroja si afferma anche che la potenzialità di atti, o attività in cui consiste la persona, emerge da un nucleo profondo, in cui risiede la sua autenticità. Lo si può considerare come un'anticipazione della dottrina del progetto vitale, o vocazione: «Generalmente questo nucleo intimo e individualissimo della personalità è sotterrato sotto il cumulo di giudizi e modi sentimentali che ci sono caduti sopra dall'esterno. Solo alcuni uomini dotati di una particolare energia riescono a scorgere in certi istanti gli atteggiamenti di questo che Bergson chiamerebbe l'*io profondo*. Di quando in quando la sua voce recondita giunge alla superficie della coscienza»[28]. In questi istanti rari, si ha modo di vedere le cose al di fuori delle convenzioni e delle abitudini acquisite, perché l'accesso al piano profondo della persona è anche l'accesso alla profondità delle cose.

> «Questo presuppone che nella realtà si distinguano due piani: uno esterno, apparente, manifestativo; l'altro interno, sostanziale, che si manifesta nel primo. La prima realtà ha la missione ineluttabile di essere espressione adeguata della seconda... Questa realtà interna, a sua volta, ha la missione di manifestarsi, esteriorizzarsi nell'altra»[29].

Applicando questa visione all'uomo, risulta che la verità dell'uomo, la sua autenticità, consiste nella corrispondenza tra la sua manifestazione esteriore e la sua intimità: «*Essere ed essere sincero valgano come sinonimi*»[30].

Altro importante tema che compare nel saggio, e si ritrova nell'opera successiva, è l'analisi del rapporto tra le forme della cultura, le istituzioni, e la vita da cui hanno origine: «Gli organismi creati dalla cultura - scienza o morale, Stato o Chiesa - non hanno altro fine che il potenziamento della vita. Ma accade che queste costruzioni mentali perdano a volte la loro connessione con la vita elementare, si dichiarino indipendenti e imprigionino nelle loro mura la vita stessa da cui derivano. Il fiume si apre un letto, e poi il letto lo rende schiavo. Essendo la cultura un alveo costruito perché vi circoli la vita, in certe occasioni resta vuoto come un guscio di lumaca privo dell'animaletto. Questa è la cultura fittizia, ornamentale, farsesca. Quando ciò accade, l'istinto radicale della vitalità si volge verso se stesso, dà alcuni scossoni alla sovrastruttura della cultura, e propone agli uomini come salvezza il ritorno alla natura originaria, alla natura semplice e

---

[26] *ibid*., 80.
[27] *ibid*., 81.
[28] *ibid*., 84.
[29] *ibidem*.
[30] *ibid*., 85.

immediata. È questo il cinismo, ed è questa la sua chiara missione storica»[31].

Torniamo al tema della circostanza, come viene affrontato nelle *Meditaciones del Quijote*. Parlavamo di un legame tra ciò che è lontano, in tutti i sensi, e l'immediato: non si andrà da nessuna parte senza un'accettazione previa della circostanza in cui si è collocati, cioè senza una precisa conoscenza delle condizioni in cui si agisce. Naturalmente, accettare la circostanza non significa rassegnarsi ad essa, ma semplicemente tenerla presente così com'è, non immaginarne una utopica, sapere che intorno ci sono determinate cose e non altre e, se si vuole cambiarla o conservarla, agire su queste cose e non su altre.

Ora, la circostanza in cui si è collocati è sempre *significativa*:

> «L'intuizione dei valori superiori feconda il nostro contatto con quelli più piccoli, e l'amore per le cose prossime e minute dà nei nostri petti realtà ed efficacia a ciò che è sublime»[32]. «Per la nostra circostanza, così come essa è, e proprio in ciò che ha di limite, di peculiarità, dobbiamo cercare il giusto luogo nell'immensa prospettiva del mondo. Non fermarci perpetuamente in estasi davanti a valori ieratici, ma conquistare alla nostra vita individuale il posto opportuno tra di essi. Insomma, il riassorbimento della circostanza è il destino concreto dell'uomo»[33].

La circostanza è rilevante filosoficamente non solo perché l'uomo vi si trova immerso, ma perché vi è un'interazione; la circostanza «decide» quale tra le infinite azioni astrattamente possibili è anche concretamente realizzabile. In astratto, vorrei e potrei fare un certo mestiere, ma concretamente questo non è praticabile. Come si vedrà meglio in seguito, non si tratta solo del ruolo di sfondo che la circostanza svolge, né di un ruolo di contrapposizione o di ostacolo al dispiegamento dell'io. In modo molto forte e formale, Ortega dice che la circostanza «forma l'altra metà della mia persona: solo attraverso di essa posso essere integro ed essere pienamente me stesso»[34]. La sintesi di questa idea è nella formula forse più famosa - ma certamente più complessa - tra quelle usate da Ortega: «Io sono

---

[31] *ibidem*. La situazione di sclerosi culturale è, per Ortega, caratteristica della Spagna del suo tempo: «Oggi siamo circondati da ideali esangui e come lontani, privi di aderenza alla nostra individualità. Le verità sono verità di cattedra, gazzette e protocolli, che hanno soltanto una vigenza ufficiale, mentre i nostri giorni e le nostre ore e i nostri minuti camminano per altre vie, carichi di desideri, di speranze, di occupazioni su cui non è caduta nessuna consacrazione. Soffriamo di un'assurda incongruenza tra la nostra sincera intimità e i nostri ideali [ufficiali]» (*ibid*., 88). È uno dei tanti prodotti dell'astrazione del pensiero moderno: «Buon XIX secolo, nostro padre! Secolo triste, aspro e scomodo! Frigida età di vetro che hai divinizzato gli alambicchi della chimica industriale e le urne elettorali! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, tutti gli uomini rappresentativi di questo clima morale sottozero si sono dimenticati che la felicità è una dimensione della cultura» (*ibid*., 89).

[32] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 322.

[33] *ibidem*.

[34] *ibidem*.

io e la mia circostanza, e se non salvo lei non salvo nemmeno me»[35].

Facilita la comprensione di questa frase il distaccarsi momentaneamente dal suo dettato per andare a vedere il punto reale che essa indica: mostra un punto concreto della realtà personale, una condizione che chiunque può esperimentare. Occorre vedere come, in un certo senso, il nostro essere è prolungato nella circostanza in cui vive, e questa esperienza è la sola porta per la comprensione della realtà. Salvare se stessi e la circostanza viene connesso con il «cercare il significato di ciò che ci circonda»[36]. Ed è dunque chiaro che questo significato non può esser colto se non attraverso il vivere concreto personale. Ora, il significato di cui qui si parla appartiene all'universo religioso. Scrive infatti Ortega: «Non c'è cosa al mondo per cui non passi qualche nervo divino: la difficoltà risiede nel giungere fino ad esso e far sì che si contragga»[37]. Si tratta di una citazione che non è occasionale o informale, ma appartiene a un momento solenne del testo, una pagina forte dell'esposizione, accompagnata da riferimenti a Eraclito, Goethe, Rousseau e Giordano Bruno. Voglio dire che l'idea del «nervo divino» non è una metafora come tante altre, ma è un'espressione deliberatamente forte.

Ortega tornerà spessissimo, quasi sempre, sul tema della circostanza, e ne darà formulazioni estremamente rigorose. Sempre le sue meditazioni saranno sintetizzabili con la formula: «Io sono io e la mia circostanza...», nella quale è già dato l'essenziale. Lo si può riassumere in tre punti:

1) La circostanza è limitante: rende possibili certe cose e impossibili altre. È vero che ogni passo dell'uomo calpesta cento sentieri: ma non mille. Se posso aspirare a diventare dottore, non posso però diventare legionario romano.

2) Io interagisco con la circostanza, che può ostacolarmi come limite o può agevolarmi: questo mio essere «io e la mia circostanza» non è statico, ma dinamico.

3) Questa condizione è significativa, nel duplice senso che la circostanza ha un significato e anche il mio trovarmi in essa lo ha: la condizione circostanziale dell'uomo si apre all'indagine metafisica[38].

---

[35] *ibidem.*
[36] *ibidem.*
[37] *ibidem.*
[38] Cfr. J. Marías: Ortega «indica chiaramente che la *persona* non è *solo io*, ma include la realtà circostante; e pertanto io sono pienamente *me stesso* solo in forma circostanziale, cioè integrato con e *nella* mia circostanza... La parola "io" ha due funzioni: solo il primo [io] è rigorosamente reale, è la totalità della mia persona, e comprende l'altra metà di questa, vale a dire: la circostanza. Il secondo io è "insufficiente": è solo un elemento o ingrediente, inseparabile dalla circostanza, appunto il momento dell'egoità dell'uomo, che *non ne esaurisce la realtà*. Questo secondo io... è il *soggetto* del vivere, *centro* di una circostanza; questa infatti è costituita dallo stare intorno - *circum* - a un io: il suo modo di essere è "circondare" o "circonstare"; dunque è l'io a dare alla sua circostanza il suo carattere di tale, carattere pertanto unitario e insomma vitale; ma, reciprocamente, la circostanza si costituisce solo intorno a un io che non è definito semplicemente dall'essere il suo "centro", che non è un io qualunque, ma un *io stesso, capace* di entrare in se stesso, e che è *qualcuno*. Questo è ciò che significa l'espressione "la *mia* circostanza": il possessivo non indica una mera localizzazione, ma un effettivo possesso» (*Ortega. Circunstancia...*, cit., 518). La

Questi temi sono poi diventati abituali nel pensiero contemporaneo, soprattutto ad opera dell'Heidegger di *Essere e tempo* (1927). In una nota a *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) Ortega rivendica questa sua priorità:

> «Non potrei dire quale sia la vicinanza tra la filosofia di Heidegger e quella che ha ispirato sempre i miei scritti... ma ho necessità di dichiarare che ho con questo autore un debito molto scarso. Vi sono appena uno o due concetti importanti che non preesistano, a volte con una anteriorità di tredici anni, nei miei libri. Per esempio, l'idea della vita come inquietudine, preoccupazione e insicurezza, e della cultura come sicurezza e preoccupazione per la sicurezza, si trova alla lettera nella mia prima opera, *Meditaciones del Quijote*, pubblicata nel 1914!»[39].

Ugualmente rivendica la sua priorità nella critica della concezione sostanziale dell'essere, sui temi dell'io e della circostanza, della prospettiva e della verità intesa nel senso etimologico dell'*alétheia*. E commenta:

> «In diverse occasioni rimango sorpreso dal fatto che nemmeno le persone più vicine hanno una remota idea di ciò che ho pensato e scritto. Distratte dalle mie immagini, sono scivolate sui miei pensieri. Debbo moltissimo alla filosofia tedesca e spero che nessuno mi negherà il riconoscimento di aver dato al mio lavoro, come uno dei suoi aspetti principali, quello di far crescere il pensiero spagnolo con il torrente del tesoro intellettuale germanico. Ma forse ho esagerato questo atteggiamento e ho nascosto troppo le mie personali e radicali

---

circostanza «mi condiziona, ma non esaurisce la mia realtà, non la *determina*. La mia vera realtà non è data quando sono dati la mia circostanza e un *io* astratto, puntiforme, puro soggetto suo. Né il momento dell'"egoità" né quello della "soggettività" esauriscono la mia realtà personale. Io, nel senso reale del termine, non sono mero soggetto o supporto della circostanza, non sono solo "colui che" vive in essa, ma *chi* fa la sua vita con essa, dando a questo *chi* il suo rigoroso significato personale. Cioè, l'uomo, oltre ad essere un "io" e il "soggetto" dei suoi atti vitali, supporto del suo mondo, è anche *persona* e questa sua condizione è precisamente *circostanziale*» (518).

«Quello decisivo è il primo *io* della formula orteghiana... Questo primo *io*, che non può essere astratto, è una *posizione* di realtà, e perciò non gli si può anteporre un articolo: non appena dicessimo: "l'io", avremmo sospeso la sua funzione reale e effettiva, e lo avremmo soppiantato con qualcosa di completamente diverso. Ma non è neppure un "io" ponente nel senso di Fichte (*setzend*) che, nel porsi, "ponga" il non-io; piuttosto, questo io polarmente opposto alla circostanza, lungi dall'essere "ponente" la circostanza stessa, si trova [*está*] *posto con essa*, se si vuole: *com-posto* con essa, entrambi come ingredienti di questa realtà primaria che sono *io* - il primo io della formula - come persona integrata dall'uno e dall'altra» (519).

[39] J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, in O. C. IV, 395-420, partic. 403, nota 1.

scoperte»[40].

2. Dalla circostanza al mondo

«Ho intorno a me fino a due dozzine di austere querce e frassini gentili. È un bosco questo? Certo che no: questi sono gli alberi che vedo di un bosco. Il vero bosco si compone degli alberi che non vedo. Il bosco è una natura invisibile»[41]. A partire dal punto in cui mi trovo collocato, la realtà si presenta strutturata in piani. «Gli alberi non lasciano vedere il bosco e grazie a ciò, in effetti, esiste il bosco. La missione degli alberi evidenti è rendere latenti i restanti, e solo quando ci rendiamo perfettamente conto che il paesaggio visibile sta occultando altri paesaggi invisibili ci sentiamo dentro un bosco»[42].

A partire da ogni punto del reale esiste una profondità. Orbene, non si può pensare che la profondità ci si mostri allo stesso modo in cui ci appare ciò che è in superficie: essa si mostra nel *suo* modo. In altri termini, ciò che è profondo determina il modo in cui possiamo penetrare fino ad esso e coglierlo, conoscerlo. Questo modo non è deciso previamente dall'uomo, ma anzi gli è imposto dalla natura stessa della cosa e della sua profondità. Dunque, per accedervi è necessario adeguarsi a un cammino di conoscenza che ci viene già offerto nella realtà.

> «Alcuni uomini si rifiutano di riconoscere la profondità di qualcosa, perché esigono dal profondo che si manifesti come il superficiale. Non accettando che vi siano diversi tipi di chiarezza, viene presa in considerazione esclusivamente la peculiare chiarezza delle superfici. Non avvertono che al profondo è *essenziale* occultarsi dietro la superficie e presentarsi solo attraverso di essa»[43].

Ciò significa in prima battuta che la prospettiva, ovvero ciò che vediamo

---

[40] *ibid*., 404, nota 1. Su Ortega e su Heidegger cfr. J. Gaos, *Ortega y Heidegger*, in «Palabra y Hombre», (Xalapa, México), 1961, V, 403-440; N. González Caminero, *Ortega y el primer Heidegger*, in «Gregorianum», 1975, LVI, 89-138; id., *Ortega y el segundo Heidegger*, *ibid*., 1975, LVI, 733-762; id., *Ortega y Heidegger: postrera valutación mutua*, in «Miscelánea Comillas» (Santander) 1976, LXIV, 5-38. Cfr. anche: Martin Heidegger, *Encuentros con Ortega y Gasset*, in «Clavileño», 1956, n. 39, 1-2.

[41] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 330. Cfr. J. Marías: «Dal punto di vista dell'ontologia formale questo non avrebbe senso. Lo si paragoni con la nozione aristotelica della privazione o *steresi*, o con la concezione scolastica secondo cui le tenebre sono un mero *ens rationis*. Ortega afferma la necessità di attenersi alla realtà *così com'è*, di riconoscere che *ogni cosa ha la sua peculiare condizione*, che esistono vari tipi di chiarezza, e non solo quella delle superfici. Si tratta di portare alle sue ultime conseguenze un'esigenza metodologica della fenomenologia, che Ortega fa sua» (*Ortega. Circunstancia y vocación*, cit., 552).

[42] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 331.

[43] *ibid*., 332.

del mondo, ha due dimensioni:

1) ciò che vediamo è una porzione di mondo, costituita da un certo numero di cose immediatamente presenti allo sguardo: se si osserva un albero, non si può vedere contemporaneamente ciò che gli sta dietro, o che si colloca dietro le spalle dell'osservatore;

2) però, di ciò che si vede è offerta sia la superficie sia la profondità. Quest'ultima non è colta automaticamente, con lo stesso automatismo con cui l'occhio vede l'albero, ma richiede di essere cercata e penetrata attraverso le vie che essa stessa definisce[44]. Così, all'interno del visibile, che è una porzione del mondo, esistono una superficie e una profondità. Nel primo caso, la prospettiva riguarda il numero delle cose viste o non viste. Nel secondo, il grado di penetrazione nell'intimità di ciò che si vede. Due uomini posti nello stesso punto di osservazione non hanno necessariamente la stessa

---

[44] Cfr. J. Marías: «La prima cosa che Ortega dice della prospettiva è che in essa consiste l'*essere* definitivo del mondo; cioè non è primariamente attribuita alla conoscenza o a un aspetto di questa, bensì *al reale*... Questo ci pone a cento miglia da ogni "soggettivismo", da ogni riduzione del reale al soggetto che lo osserva. Si tratta appunto del contrario: di una realtà dotata di struttura propria, rigorosa, alla quale occorre attenersi per arrivare alla verità» (*Commento*..., cit., nota 46, 73). Interessante anche quanto scrive Ortega in uno dei suoi ultimi lavori, *Origen y epílogo de la filosofía* (in O. C. IX, 345-435). Ortega parte dall'esempio dell'osservazione di un'arancia che, essendo un oggetto tridimensionale, non permette di vedere contemporaneamente tutta la sua superficie, ma solo l'emisfero che si trova davanti all'osservatore: «In ogni momento abbiamo della realtà solo un certo numero di vedute che si vanno accumulando. Queste vedute sono, contemporaneamente, "aspetti della cosa". L'"aspetto" appartiene alla cosa... Ma non è solo *della* cosa: non esiste "aspetto" se qualcuno non osserva. Dunque, è la *risposta* della cosa ad un osservarla. In questa risposta l'osservare coopera, perché è esso a far sì che nella cosa nascano "aspetti"; e poiché questo osservare ha in ogni caso un carattere peculiare - intanto osserva in ogni caso *da un punto di vista determinato*-, l'"aspetto" della cosa è inseparabile dal vedente. Ma mi si lasci insistere: poiché alla fin fine è sempre la cosa a manifestarsi a un punto di vista in uno dei suoi aspetti, questi le appartengono e non sono "soggettivi". D'altra parte, dato che sono *risposta* alla domanda posta da ogni osservare, ad una ispezione determinata, non sono la cosa stessa, ma solo i suoi "aspetti"... Se fosse possibile integrare gli innumerevoli "aspetti" di una cosa, avremmo proprio lei stessa, perché la cosa è appunto "la cosa intera". Poiché questo è impossibile, dobbiamo accontentarci di averne solo "aspetti" e non la cosa stessa - come credevano Aristotele o San Tommaso. Ciò che da parte della cosa è "aspetto", dalla parte dell'uomo è la "veduta" sulla cosa. La si suole chiamare "idea" (concetto, nozione, ecc.)» (*op. cit*., 369).

Cfr. ancora quanto scrive Ortega più avanti: «I termini prospettiva e conoscenza sono quasi equivalenti. Più ancora, il primo ha il vantaggio di avvertire in anticipo che la conoscenza non è solo un "*modus cognoscendi*" ma una positiva modificazione del conosciuto - cosa che San Tommaso non accetterebbe; cioè è la cosa tramutata in meri "aspetti" e solo "aspetti", ai quali è essenziale costituirsi in una prospettiva» (*ibid*., 371). La conoscenza risulta dunque *interpretazione della cosa*, ovvero la cosa tradotta in parole: «*Le parole enunciano le vedute in cui ci sono patenti gli aspetti della Realtà*» (*ibid*., 372). Certamente esiste fuori di noi la realtà che vediamo, ma ciò che vediamo è appunto un aspetto della realtà e non tutta la realtà. Sintetizzando un esempio dello stesso Ortega, è chiaro che dico il vero quando affermo che la neve è bianca, ma non dico tutta la verità, perché la neve non è sempre bianca, né è solo bianchezza, né tutte le cose bianche sono neve; «il vocabolo "è", nell'espressione "la neve è...", ha anche un significato massimo che si riempirebbe solo se il predicato dicesse tutto ciò che la neve è» (*ibid*., 373, nota 1).

visione, perché uno può fermarsi agli aspetti superficiali: per analogia, si pensi a un tema scolastico scritto a dieci anni e allo stesso tema trattato nella maturità.

Ci è impossibile negare l'esistenza della profondità:

> «Misconoscere che ogni cosa ha la sua peculiare condizione, e non quella che noi le esigiamo, è a mio giudizio il vero peccato capitale... Tutte le cose profonde sono di analoga condizione. Per esempio, gli oggetti materiali che vediamo e tocchiamo hanno una terza dimensione che costituisce la loro profondità, la loro interiorità. Tuttavia, questa terza dimensione non la vediamo né la tocchiamo»[45].

Ad ogni modo, il profondo non può non essere accessibile: «Se il profondo e il latente debbono esistere per noi, dovranno presentarcisi, e nel presentarcisi debbono essere di forma tale da non perdere la loro qualità di profondità e di latenza»[46]. Ciò equivale a dire che, di per sé, il mondo è sempre strutturato, e ci si presenta sempre con una struttura, a partire dalla circostanza. Prendiamo ad esempio dei suoni che giungono da lontano. «Senza necessità di riflettervi, appena li sento li includo in un atto di interpretazione ideale e li lancio lontano da me: li sento come lontani»[47]. Ma, come onde sonore presenti nell'aria, questi suoni sono puramente presenti qui e colpiscono le mie orecchie indipendentemente dalla loro provenienza. È un atto di interpretazione a dare una collocazione spaziale al suono sentito. Con analoghe considerazioni, possiamo constatare che anche la lontananza visuale

> «nasce da una struttura di relazioni che la mia mente frappone tra alcune sensazioni e le altre. C'è dunque una parte della realtà che ci si offre senz'altro sforzo che aprire occhi e orecchie - il mondo delle impressioni. A ragione lo chiamiamo mondo patente. Ma dietro ad esso c'è un retro-mondo [*trasmundo*] costituito da strutture di impressioni, che se è latente rispetto al primo, non per questo è meno reale... Il mondo profondo è chiaro quanto quello superficiale, solo che da noi esige di più»[48].

L'esempio della realtà materiale è molto chiaro per comprendere le relazioni tra mondo patente e retro-mondo:

> «C'è un primo piano di realtà che mi si impone in modo violento: sono i colori, i suoni, il piacere e il dolore sensibili. Di fronte ad esso la mia situazione è passiva. Ma dietro queste realtà ne appaiono altre, come

---

[45] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 332.
[46] *ibid.*, 334.
[47] *ibidem.*
[48] *ibid.*, 335. *Trasmundo* non è da intendersi come trans-mondo, cioè come una realtà che trascende il mondo. *Tras* significa «dietro», cioè dietro la facciata.

> in una sierra i profili delle montagne più alte quando siamo giunti sui primi contrafforti. Eretti gli uni sugli altri, nuovi piani di realtà, ogni volta più profondi, più suggestivi, aspettano che ascendiamo ad essi, che penetriamo fino ad essi. Ma queste realtà superiori sono più pudiche; non ci piombano addosso come se fossimo prede. Al contrario, per rendersi patenti ci pongono una condizione: che vogliamo la loro esistenza e ci sforziamo verso di esse»[49].

Naturalmente, non si tratta solo di una profondità spaziale: il profondo di una realtà è il suo significato. «La scienza, l'arte, la giustizia, la cortesia, la religione, sono piani di realtà che non invadono barbaramente le nostre persone, come fanno la fame o il freddo; esistono solo per chi ha volontà per esse»[50]. Scienza, arte e religione non sono illusioni, ma nascono da uno sguardo profondo sul reale, capace di penetrare fino al livello del significato. Di per sé la realtà ha un significato, ma noi non lo conosciamo. Orbene, il significato non ci viene imposto come una sensazione visiva, ma si può scoprire - se lo si scopre - solo al termine di una ricerca volontaria. Sarebbe errato interpretare Ortega nel senso che l'esistenza del significato dipende dalla nostra volontà: dall'atto volontario dipende solo la sua conoscenza. Naturalmente, la scoperta del significato non è compito esclusivo della filosofia. La filosofia è una tra le tante attività intellettuali, la più nobile se si vuole, ma non ha il monopolio della verità. È possibile che uno scopra l'esistenza di Dio, ma non sia in grado di darne una dimostrazione filosofica. In questo senso, parlando delle attività che conducono alla conoscenza del significato, vengono incluse la religione, il diritto, la scienza, e in generale tutte le attività culturali, salvando le loro rispettive tecniche e caratteristiche. «Quando l'uomo di molta fede dice che vede Dio nella campagna fiorita... si esprime in un modo che non è più metaforico del dire che ha visto un'arancia. Se ci fosse solo un vedere passivo, il mondo si ridurrebbe solo a un caos di punti luminosi. Ma sopra il vedere passivo c'è un vedere attivo, che interpreta vedendo e vede interpretando, un vedere che è guardare. Per queste visioni, che sono sguardi attenti, Platone ha saputo trovare una parola divina: le ha chiamate *idee*»[51]. L'idea è la terza dimensione dell'oggetto, il

---

[49] *ibid*. 336.

[50] *ibidem.*

[51] *ibidem*. Cfr. J. Marías: «Se la percezione fosse puramente sensoriale, non succederebbe nulla di tutto questo; è ciò che accade con lo specchio che riflette solo ciò che è presente... In un modo passivo e ricettivo o inerte, davanti a un azzurro si può vedere solo *questo* azzurro; ma risulta che quando io *vedo* un colore stinto - e io vedo effettivamente colori stinti - *nel* colore presente, sbiadito, ne vedo un *altro* più intenso e brillante che *fu* un colore passato, che in qualche modo sopravvive nel presente. Dove?, bisogna domandarsi. Naturalmente non nel colore stesso come mera realtà percettiva; né è questione di discorso o inferenza; non è che *vediamo* il colore attuale e *pensiamo* che prima ha dovuto essere più intenso; è che lo vediamo ugualmente e nello stesso tempo come azzurro e come sbiadito; lo vediamo come *azzurro sbiadito*, nel che l'aggettivo non designa una mera qualità cromatica, perché questo colore non si trova nello spettro, ma una qualità *vitale*: il colore vecchio sopravvive nella visione *umana*, che è sempre intellettiva, interpretativa e insomma storica.

punto che non si vede con l'occhio fisico, perché è interno alla superficie, come il punto centrale di una sfera o il baricentro dell'arancia: «La terza dimensione dell'arancia non è altro che un'idea, e Dio è la dimensione ultima della campagna»[52].

Si ha qui la sostanziale correzione della concezione dell'essere come relazione, esposta nei primi articoli di Ortega e successivamente rifiutata come kantiana e leibniziana. La prospettiva non è solo relazione, e la realtà non è solo un fascio di relazioni. Tant'è che Ortega torna a chiedersi se questo non sia misticismo, e ancora una volta risponde negativamente: «Non c'è in questo una quantità di misticismo maggiore di quando diciamo di vedere un colore stinto»[53]. Dio, in definitiva, è la dimensione più profonda.

L'accesso alle dimensioni profonde non può che presentarsi nella superficie. «In tal modo, questa superficie possiede di rigore due valori: il primo, quando la prendiamo come ciò che è materialmente; il secondo, quando la vediamo nella sua seconda vita virtuale. In quest'ultimo caso, la superficie, senza cessare di essere tale, si dilata in un senso profondo»[54] L'atto volontario con cui cerchiamo di penetrare nella profondità è la meditazione:

> «Le impressioni sembrano formare un superficiale arazzo, dove sembrano sboccare cammini ideali che conducono verso una realtà più profonda. La meditazione è il movimento con cui abbandoniamo le superfici, come rive della terra ferma, e ci sentiamo lanciati verso un elemento più tenue, dove non ci sono punti di appoggio materiali. Avanziamo attenendoci a noi stessi, mantenendoci in sospensione grazie al nostro sforzo dentro un universo etereo abitato da forme leggere. Ci accompagna un vivo sospetto che alla minima vacillazione da parte nostra tutto quel mondo crollerebbe, e noi con esso. Quando meditiamo, l'animo deve sostenersi in piena tensione; è uno sforzo doloroso e integrale. Nella meditazione ci andiamo aprendo un cammino tra masse di pensieri, separiamo i concetti gli uni dagli altri, facciamo penetrare il nostro sguardo attraverso l'impercettibile interstizio che resta tra quelli più vicini, e una volta collocatili ognuno

---

Quando percepisce, *l'uomo* necessariamente interpreta e per questo può assistere istantaneamente all'indebolimento del colore. Ortega ne ha chiara coscienza. Perciò la sua dottrina si completa con il riconoscimento che esistono diversi *piani di realt*à, e del carattere *interpretativo e intellettivo* della visione e in generale del *percepire*» (*Ortega. Circunstancia y vocación*, cit., 554). Prosegue ancora: «Se non esistesse altro che un vedere passivo, il mondo sarebbe ridotto a un caos di punti luminosi; e poiché questo non è un mondo, se non esistesse altro che questo vedere, *non ci sarebbe mondo*. L'unico vedere umano, *reale*, il vedere attivo ovvero guardare, è interpretazione, e *per questo c'è mondo*. Non c'è interpretazione senza visione, né visione senza interpretazione. *La percezione è interpretativa e l'interpretazione è percettiva*. Per questo quelle che chiamiamo "cose" sono interpretazioni - s'intende: interpretazioni della *realtà*» (*ibid*., 554).

[52] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 336.

[53] *ibidem.*

[54] *ibid*., 337.

> al suo posto, vi tendiamo molle ideali che gli impediscano di confondersi nuovamente»[55].

3. Nuova teoria del concetto

La meditazione utilizza concetti. Ma ora il concetto non va inteso in senso aristotelico, come definizione della realtà, con valore ontologico: il concetto di una cosa non è la cosa, né la verità sulla cosa; è semplicemente uno strumento di cui ci serviamo per muoverci tra le realtà. In questo senso, Ortega dice che chi medita possiede l'organo del concetto e che il concetto è l'organo della profondità. Analizziamo il concetto a partire dalla profondità. Cos'è realmente la profondità? «In modo allusivo è già stato indicato quando opponevo il mondo patente delle pure impressioni ai mondi latenti, costituiti da strutture di impressioni. Una struttura è una cosa di secondo grado, voglio dire un insieme di cose o semplici elementi materiali, più un ordine in cui sono disposti questi elementi. È evidente che la realtà di quest'ordine ha un valore, un significato diversi dalla realtà posseduta dai suoi elementi»[56].

«Le cose collegate in una relazione fanno una struttura»[57]. La struttura collega elementi diversi, ne regola le interazioni e le reciproche influenze. La struttura massima in cui sono collegati tutti gli elementi materiali è la Natura. Ma occorre distinguere bene la realtà della Natura dall'interpretazione che noi ne costruiamo. Noi abbiamo costruito uno schema concettuale, un ordine che supponiamo essere l'ordine stesso della realtà; ma questa è una supposizione, un'interpretazione di ciò che possiamo vedere della realtà: il divenire pullulante. La nostra nozione di Natura è una rete di relazioni con cui colleghiamo i dati della nostra percezione[58]. «Relazione» significa ora il collegamento della nozione di una cosa con la nozione di altre: presuppone dunque il concetto di cose realtà. Nel fluire unitario della realtà, noi costruiamo la nozione di «cosa singola», separata dal suo contesto, per esempio, pensiamo l'albero indipendentemente dal terreno, dal clima, dal luogo geografico, ecc. Isoliamo alcuni punti del fluire e li interpretiamo come collegati in una rete di relazioni: il punto chiamato albero è in relazione col punto chiamato terreno. Questo ci permette di orientarci nella vita quotidiana, ma non dà alcuna garanzia che questa rete di relazioni pensata sia anche vera. Se chiamiamo «oggetto» la nostra interpretazione delle cose, con la separatezza tra i vari punti del fluire, allora

---

[55] *ibid*., 340.
[56] *ibid.,* 350.
[57] *ibidem.*
[58] Cfr. J. Marías: «Ortega intende la "struttura" come una peculiare "realtà", come una "cosa" di secondo grado, risultante dall'aggregare ai semplici *elementi* una cosa diversa, cioè un *ordine*; questo, come sottolinea Ortega, è irriducibile agli elementi, in quanto tipo di realtà» (*Commento*, cit., nota 53, 142).

si può dire che è il soggetto a costruire l'oggetto. Scrive Ortega:

> «Una cosa non si può fissare e confinare che con altre cose. Più continuiamo a occuparci di un oggetto, più questo si fissa, perché scopriamo in esso un maggior numero di riflessi e connessioni con le cose circostanti. L'ideale sarebbe fare di ogni cosa il centro del mondo. Ed è questa la profondità di una cosa: ciò che vi è in essa di riflesso delle altre, di allusione alle altre»[59].

Qui Ortega non avverte più che non c'è misticismo; al contrario, si lascia sfuggire che un'ombra mistica c'è:

> «Il "significato" di una cosa è la forma suprema della sua coesistenza con le altre, è la sua dimensione di profondità. No, non mi basta avere la materialità di una cosa, ho la necessità di conoscere inoltre il "significato" che essa ha, cioè l'ombra mistica che su di essa riversa il resto dell'universo. Chiediamoci il significato delle cose, ovvero - ed è lo stesso - facciamo di ciascuna di esse il centro virtuale del mondo. Ma non è proprio questa l'opera dell'amore?... Platone vede nell'*eros* un impeto che porta a legare le cose tra loro; è, dice, una forza unitiva, ed è la passione della sintesi... La meditazione è un esercizio erotico. Il concetto, rito amoroso»[60].

Con ciò siamo di nuovo in presenza dell'amore intellettuale cui si era alluso all'inizio del libro. È chiaro che si sta dando una particolare interpretazione del concetto. Per Ortega, il concetto possiede ciò che la semplice impressione non fornisce, ma nello stesso tempo l'impressione ha ciò che manca al concetto. Intanto, tra le «cose» ci sono i loro limiti:

> «Ci siamo mai chiesti dove stanno i limiti dell'oggetto? Sono in lui? Evidentemente no... Un oggetto finisce dove un altro comincia. Accadrà allora che il limite di una cosa sta nell'altra? Neppure, perché quest'altra necessita a sua volta di essere limitata dalla prima. Dove, allora?... I limiti sono come nuove cose virtuali che vengono interpolate e interposte tra le cose materiali, nature schematiche la cui missione consiste nel marcare i confini degli esseri, approssimarli perché convivano, e contemporaneamente distanziarli perché non si confondano né annullino. Questo è il concetto, né più né meno. Grazie ad esso, le cose si rispettano mutuamente e possono unirsi senza invadersi le une con le altre»[61].

Siamo noi, dunque, a creare i limiti tra le cose, a creare l'idea stessa di

---

[59] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 351.
[60] *ibidem.*
[61] *ibid*., 352.

«cosa»; per questo, il concetto non può essere confuso con la realtà. Comparato con la cosa reale, esso

> «non è altro che uno spettro o ancor meno di uno spettro. Il concetto non può essere come una nuova cosa sottile e destinata a soppiantare le cose materiali. La missione del concetto, dunque, non risiede nello sfrattare l'intuizione, l'impressione reale. La ragione non può, non deve soppiantare la vita»[62].

È qui annunciato uno dei temi più cari a Ortega: il superamento del razionalismo e, di conseguenza, della modernità. O più precisamente, di quella forma storica della modernità che si è presentata con un volto esasperatamente razionalista. In questo testo, la critica tocca l'idea stessa di concetto e quindi il valore della ragione in ontologia. Il concetto, per Ortega, non è una definizione dell'essenza della cosa, in senso aristotelico, ma una interpretazione di relazioni. Relazioni che ora presuppongono l'intera realtà: «Se da un mosaico togliamo una tessera, ci resta il suo profilo in forma di buco, limitato dalle tessere contigue. Allo stesso modo, il concetto esprime il luogo ideale, l'ideale buco che corrisponde a ogni cosa dentro il sistema della realtà»[63]. L'unità del reale non è caos, ma interconnessione e sistema. Tuttavia non è possibile assumere a priori che questo sistema sia razionale, o che lo sia entro limiti prefissati; nello stesso tempo, senza dare una connessione ai dati della realtà non si avrebbe una teoria, uno schema, insomma una conoscenza, ma solo un elenco di punti incomprensibili nella loro struttura. Avremo allora una sfiducia che la ragione possa conoscere l'intera verità del reale, ma una fiducia nel suo uso come strumento per elaborare provvisorie costruzioni teoriche, che sono e rimangono interpretazioni della realtà e non traduzione in formule assolute di una verità assoluta.

Allora, l'importanza del concetto, come tentativo di costruzione di una mappa del reale, sta nel fatto che esso non va a scapito dell'importanza della sensazione:

> «Il concetto non ci darà mai quello che ci dà l'impressione, vale a dire: la carne delle cose. Ma questo non dipende da una debolezza del concetto, bensì dal fatto che il concetto non pretende un tale compito. Mai l'impressione ci darà quello che ci dà il concetto, vale a dire: la forma, il significato fisico e morale delle cose»[64].

Il concetto è un apparato per il possesso delle cose. Dunque, serve alla cultura ma, come la cultura, non si identifica con la vita: «Cultura non è tutta

---

[62] *ibid*., 353.
[63] *ibidem.*
[64] *ibidem*.

la vita, ma soltanto il momento di sicurezza, di certezza, di chiarezza»[65].

In effetti, se è possibile un nuovo modo di pensare il concetto, questo accade perché a monte c'è un nuovo modo di pensare la cultura. La cultura non è un passatempo di lusso, nel quale ci si interessa delle definizioni astratte delle cose. La cultura nasce dalla necessità umana di saper che fare nelle più disparate circostanze, ovvero dal bisogno di sapere su che cosa si può contare: dopo, in un secondo momento, una cultura così prodotta potrà anche fare astrazione dalle urgenze del presente. Alla radice, la cultura è una funzione della vita, che non può fare a meno di essa:

> «Chiarezza significa tranquillo possesso spirituale, sufficiente dominio della nostra coscienza sulle immagini, non subire l'inquietudine dinanzi alla minaccia che l'oggetto catturato ci sfugga. Ebbene, questa chiarezza ci è data dal concetto... Ogni attività culturale è un'interpretazione - chiarimento, esplicazione o esegesi - della vita. La vita è il testo esterno, la ginestra ardente ai bordi del cammino dove Dio parla. La cultura - arte, scienza o politica - è il commentario, è quel modo in cui la vita, rifrangendo su se stessa, acquista pulizia e ordine»[66].

Questa chiarezza serve all'uomo per vivere, e in tal senso l'uomo ha dentro di sé una «missione di chiarezza». E da quanto si è detto non si esclude che la cultura, in tutte le sue forme, sia un itinerario verso Dio, che è il significato profondo, ultimo delle cose. Le cose hanno una loro materialità, una consistenza che le costituisce prima e al di sopra delle interpretazioni[67], e un significato che appunto l'interpretazione cerca di cogliere, attraverso le vie di accesso che le cose stesse ci offrono.

4. Intorno alle 'Meditaciones'

Negli anni tra le *Meditaciones del Quijote* e il *Tema de nuestro tiempo*, Ortega torna su alcuni temi già analizzati, aggiungendo a volte qualche dettaglio e a volte anticipando temi nuovi. In generale, approfondisce il rapporto tra l'uomo e la circostanza, e cerca di sottrarsi a ogni forma di riduzionismo.

Ad esempio, in *Muerte y resurrección* (1917) scrive:

> «Tutti i nostri atti, e un atto è il pensare, come domande o come risposte sono sempre riferiti a quella porzione di mondo che in ogni istante esiste per noi. La nostra vita è un dialogo in cui l'individuo è

---

[65] *ibid.*, 356.
[66] *ibid.,* 357.
[67] cfr. *ibid*., 385.

solo un interlocutore: l'altro è il paesaggio, ciò che sta intorno»[68].

In questo stesso saggio compare, credo per la prima volta, la nozione di *ensimismamiento*, che diventerà centrale nell'antropologia di Ortega[69]: l'uomo *ensimismado*, che è entrato in se stesso, è disceso al fondo di sé, nel punto in cui coglie la sua vocazione o progetto vitale.

Il tema della cultura come funzione della vita torna in *El Quijote en la escuela* (1920). Ortega vi distingue tre tipi di attività spirituale: l'uso di meccanismi o di tecniche (industriali, politiche, ecc.); le funzioni culturali del pensare scientifico, della moralità, della creazione artistica, che «essendo intime all'uomo sono già specificazioni della vitalità psichica dentro alvei normativi e insuperabili»[70]; e i moti originari della psiche, come coraggio, curiosità, amore, memoria, «funzioni spontanee della psiche previe a ogni cristallizzazione in apparati e operazioni specifiche»[71]: sarebbero queste la radice dell'esistenza personale.

L'esistenza personale trova la sua radice nella vitalità, della quale tutte le realizzazioni storiche e culturali sono come decantazione e precipitato[72]. La vita come vitalità si sottrae alle interpretazioni di tipo meccanicista. Nota Ortega che nelle ricerche di laboratorio la vita rivela di non essere solo un funzionamento di organi dati:

> «Il funzionamento degli organi presuppone intanto la creazione di questi organi e inoltre la loro conservazione e stimolazione. *La vita organizzata, la vita come uso di organi, è vita secondaria e derivata, è vita di seconda classe. La vita organizzante è vita primaria e radicale*. La biologia darwiniana comincia precisamente là dove la vita in senso stretto termina... Se il darwinismo fosse vero, cosa che non è, rappresenterebbe una biologia di seconda classe»[73].

E ancora:

> «Dal 1850 al 1900, per un cammino o per l'altro, via Darwin o via Lamarck, si arrivava sempre a definire la vita essenziale come un adattamento all'ambiente. Un tale modo di pensare conduceva per forza a studiare con eccessiva predilezione quelle funzioni organiche che operano direttamente sull'ambiente e che consistono sia nell'adattarsi ad esso, sia nel trasformarlo»[74].

Questa biologia considerava la vitalità come la somma di singole

---

[68] J. Ortega y Gasset, *Muerte y resurrección*, in O. C. II, 149-154, partic. 149.
[69] *ibid*., 151.
[70] J. Ortega y Gasset, *El Quijote en la escuela*, in O. C. II, 275-307, 280.
[71] *ibidem*.
[72] *ibidem*.
[73] *ibid.,* 282.
[74] *ibid.,* 285.

funzioni relativamente indipendenti; la vita sarebbe allora vedere, ascoltare, camminare, ecc.:

> «Questa propensione faceva dimenticare o rendeva ciechi per tutti quei fenomeni che presentano l'essere vivente mentre funziona integralmente, in modo che ciascuna delle sue funzioni è un'operazione dell'organismo intero. Non è da molto tempo che i laboratori hanno cominciato a studiare con maggior attenzione tutti questi processi di unità funzionale. Grazie a ciò, ha inizio un'interpretazione della vita che è il rovescio di quella consueta: invece di apparirci come la somma risultante da certi addendi previamente esistenti, assume piuttosto l'aspetto di una divisione, cioè di una specificazione. La vitalità è anteriore e creatrice delle sue funzioni concrete»[75].

Vitalità è dunque un potere in attività. Resta naturalmente il problema metafisico di capire cosa sia questo potere.

Ma l'uomo non si esaurisce in vitalità, cosa che altrimenti equivarrebbe a un riduzionismo tra i tanti. Possiede anche una vita psichica, e anche in essa troviamo funzioni rivolte verso l'esterno, come specificazioni di un potere interno. Funzioni come la percezione o la memoria sono rivolte all'ambiente, «ma se penetriamo all'interno dell'anima, troviamo strati più profondi di vita psichica che non è facile classificare come adattamenti all'ambiente, ed anzi sembrerebbero audaci inadattamenti»[76]. In certi fenomeni appare evidente che le funzioni psichiche rimandano ad una loro interna unità, a una sorta di punto originario: «I nostri pensieri e appetiti singoli non appaiono uniti grazie a un rammendo, ma li si sente nascere da una certa radice intima, e come emanare da una certa fonte profonda e unica»[77]. E questa fonte è come un «radicale flusso psichico che porta su di sé tutta la nostra fauna intima, e più ancora: che la suscita o l'annulla, l'alimenta o la deprime, la dirige o la regola»[78].

Sullo stesso problema Ortega torna in un articolo del 1922, *Temas de viaje*:

> «L'uomo, come ogni organismo vitale, è un essere reattivo. Questo vuol dire che la modificazione prodotta in lui da qualunque fatto esterno non è mai un effetto che segue una causa. L'"ambiente" non è la causa dei nostri atti, ma solo uno stimolo; i nostri atti non sono un effetto dell'"ambiente", ma sono una risposta libera, una reazione autonoma»[79].

---

[75] *ibid.,* 286.
[76] *ibid.,* 289.
[77] *ibid.,* 291.
[78] *ibidem.*
[79] J. Ortega y Gasset, *Temas de viaje*, in O. C. II, 365-383, part. 371.

L'uomo è certamente condizionato dalle circostanze in cui si trova, ma questo condizionamento non è in grado di predeterminare quale sarà la risposta in un determinato frangente. Spinge l'uomo a rispondere, certamente, ma non determina con quale risposta: questa è decisa nella libertà e nella creatività umana:

> «La vita non è ricezione di ciò che accade fuori; anzi, al contrario, consiste in pura operazione; quindi in un processo da dentro verso fuori, nel quale invadiamo il contorno con atti, opere, costumi, mode, produzioni conformi allo stile originale prescritto nella nostra sensibilità»[80].

E questo si riflette nella concezione della storia, per la semplice ragione che questa operazione è appunto la storia: «Di rigore, l'unica cosa che agisce nella storia di un uomo, di un popolo o di un'epoca, è questo uomo, popolo o epoca. Ovvero, la realtà storica è autonoma e causa di se stessa»[81].

La riflessione sulla circostanza è naturalmente presente negli articoli scritti in questi anni, e in particolare in *Verdad y perspectiva*, del 1916. Ortega vi riprende il problema del rapporto tra verità e punto di vista, negando ancora, vigorosamente, ogni forma di relativismo. Scrive anzi: «Il punto di vista individuale mi sembra l'unico punto di vista a partire dal quale si può vedere il mondo nella sua verità»[82]: nella «sua» verità, cioè in quella del mondo e non nella nostra. La prospettiva è una delle condizioni che rendono possibile la conoscenza, proprio perché esiste una verità che riguarda le cose esistenti realmente fuori di noi: «La realtà, proprio per esser tale e per il suo trovarsi fuori dalle nostre menti individuali, può arrivare ad esse solo moltiplicandosi in mille facce o lati»[83]. Il mondo non entra per intero nel nostro campo visivo, sia nel senso della superficie, sia nel senso della profondità, e noi non possiamo far altro che osservare dal punto in cui siamo collocati. La realtà non può essere guardata se non dal punto di vista che ciascuno occupa nell'universo: l'una e l'altro sono correlativi, e come non si può inventare la realtà, cosi non ci si può neppure fingere il punto di vista.

Ora, questo si traduce in una osservazione di capitale importanza: proprio perché esiste una realtà, ciò che ne vediamo sarà parziale, ma certamente non è illusorio. Se per relativismo s'intende che un'affermazione non può pretendere di essere vera, allora questo non ha nulla a che vedere con il prospettivismo di Ortega. Ortega non dice che ciò che vedo è relativo, ma che è reale, però è una parte della realtà, la parte che abbraccio col mio campo visivo. Una verità parziale è ben diversa da un'opinione relativa:

---

[80] *ibid*., 378.

[81] *ibid*., 372. Sulla storia, spunti interessanti anche in J. Ortega y Gasset, *La guerra, los pueblos y los dioses*, in O. C. I, 412-416, 413.

[82] J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in O. C. II, 15-21, partic. 18.

[83] *ibid*., 19.

> «La verità, il reale, l'universo o la vita - o come volete chiamarlo - si frange in innumerevoli superfici, in infiniti versanti, ciascuno dei quali dà verso un individuo. Se questi ha saputo essere fedele al suo punto di vista, se ha resistito all'eterna seduzione di cambiare la sua retina con un'altra immaginaria, ciò che vede sarà un aspetto reale del mondo. E viceversa: ogni uomo ha una missione di verità. Dove si trova la mia pupilla non ce n'è un'altra: ciò che la mia pupilla vede della realtà, non lo vede un'altra. Siamo insostituibili, *siamo necessari*»[84].

Dunque, se io non posso vedere ciò che vede un altro, allora ho bisogno dell'altro per ampliare la mia visione, per sapere che cosa non vedo. Queste visioni vanno integrate, perché ciascuna di esse è limitata, ma tutte fanno riferimento all'universo esistente. In questo senso la conoscenza è storica o tradizionale.

Questa impostazione esce, come si diceva, dai limiti del razionalismo e della modernità. Ortega non arriva mai a una posizione antimoderna, nel senso reazionario o del tradizionalismo ideologico; tuttavia non risparmia critiche alla modernità. Semplicemente, la ritiene esaurita e pensa a un'epoca nuova che ne corregga gli errori, conservandone gli aspetti positivi. Un breve articolo di Ortega, che è quasi un manifesto o una divisa intellettuale, s'intitola *Nada moderno y muy siglo XX*: niente affatto moderno e molto XX secolo. In questo articolo, il superamento della modernità, e soprattutto della sua fase culminante, l'Ottocento, è visto come *conditio sine qua non* per la sopravvivenza della cultura: «Non si può dubitare che il nostro futuro si radichi nel superare la condotta di questo secolo [XIX]»[85]. La modernità, pur con tutti i suoi meriti storici, è ormai diventata una superstizione:

> «Ci si rifletta un poco: come tollererà un secolo che ha chiamato se stesso *moderno* il tentativo di sostituire le sue idee con altre, e di conseguenza di dichiararle antiquate, *non moderne*? Io spero che un giorno sembrerà un'insolenza questa audacia di un'epoca che ha chiamato se stessa *moderna*. Come pure vale la pena di riflettere, in un'altra occasione, su ciò che significa psicologicamente fare del progresso il centro delle nostre preoccupazioni. Forse vi sorprenderemo una deviazione quasi patologica della coscienza»[86].

Ortega ritiene che si tratti di una superstizione molto pericolosa. L'epoca moderna,

> «in cui si proclama la mutevolezza progressiva delle idee, delle istituzioni, di ciò che è umano in generale, è quella che con maggior

---

[84] *ibidem*.
[85] J. Ortega y Gasset, *Nada moderno y muy siglo XX*, in O. C. II, 22-24, part. 22.
[86] *ibid*., 23.

efficacia simula un carattere di eternità, di immutabilità alla sua genuina e transitoria condotta. C'è chi ritiene intollerabile la soppressione dei fili nel telegrafo senza fili»[87].

[87] *ibid*., 24. Cfr. Ferrater Mora: «In un articolo del 1906 Ortega propose una tesi, poi ripetuta frequentemente: l'errore dei tradizionalisti consueti non consiste nel loro amore per la tradizione, ma nella loro incapacità di conservarla. Infatti i tradizionalisti, osservò Ortega, pretendono di portare il presente al passato. Mancano di un vero rispetto per il passato; se l'avessero si asterrebbero dal loro impegno nel pietrificarlo. Il passato autentico, invece, è profondamente vincolato al presente e sopravvivrà nel futuro. Sarebbe dunque errato considerare la ribellione di Ortega contro i modi mentali imperanti nella Spagna dell'epoca come pura retorica antitradizionalista. La lotta contro il passato morto è perfettamente compatibile con l'interesse per la storia» (*op. cit*., 37).

CAPITOLO II

VERITÀ E STORIA

Le *Meditaciones del Quijote* sono un libro estremamente complesso, e ha ragione chi, con Marías, insiste che tutto il testo è filosofico, comprese le parti che sembrano avere un carattere più letterario. Attorno ad esso si costruisce un pensiero che assume sempre più marcatamente la forma di sistema - sia pure con un modo particolare di intendere il sistema filosofico. Si è cercato di ricostruirne i tratti essenziali, non tanto per avere uno schema a cui ridurre tutto il pensiero di Ortega, quanto piuttosto per formulare in modo organico alcune chiavi di lettura del pensiero orteghiano. Inizialmente seguiamo abbastanza da vicino l'ordine cronologico degli scritti, per vedervi emergere l'asse centrale della sua filosofia.

L'impressione che si ha - e che è un dato strettamente soggettivo, persino difficile da argomentare - è che il filosofo Ortega si trovi in una condizione di disagio. Scrive in un Paese che non ha una tradizione filosofica paragonabile a quella che ha potuto conoscere e studiare in Germania o in Francia. L'idealismo di Krause, importato da Sanz del Río, non è certamente il massimo che la filosofia tedesca abbia prodotto[1] e, circa le innovazioni avvenute nel pensiero contemporaneo, il più europeo tra i pensatori che Ortega trova nella circostanza spagnola è Unamuno, cioè un personaggio al quale l'idea stessa di Europa non suscita particolari entusiasmi. Nonostante la grande opera di Unamuno in favore del risveglio intellettuale della Penisola, Ortega si sente ancora, nel 1914, un professore di filosofia *in partibus infidelium*, come scrive ironicamente di se stesso. In sostanza, Ortega sembra sentirsi privo di un ambiente filosofico nel quale innestare l'esposizione del suo pensiero, il che equivale a dire che sente la mancanza di un linguaggio capace di veicolare in modo sufficientemente comprensibile la sua speculazione. In questa situazione, c'è quasi uno iato tra il momento dell'opinare e quello dell'esposizione della teoria, e credo che Ortega si riferisca anche a se stesso quando nota che le minoranze critiche incamminate lungo sentieri di avanguardia, mentre edificano il nuovo, debbono difendersi dalle incomprensioni del vecchio; e si noti che parla di

---

[1] Sul krausismo, cfr.: Juan López Morilla, *El krausismo español - Perfil de una aventura intelectual*, Mexico, F.C.E. 1980, 214.

incomprensioni, non di ostilità, che sarebbero peraltro comprensibili[2]. Così, tra le *Meditaciones* e l'opera successiva nella linea della riflessione strettamente teorica, passano nove anni, un periodo relativamente lungo, durante il quale Ortega non cessa certo di pubblicare, ma sembra orientarsi verso scritti che creino le condizioni di un discorso filosofico[3].

5. Alla scoperta del tema della vita

Pubblicato nel 1923, *El tema de nuestro tiempo* è un volume breve ma denso. Per il contenuto si ricollega in parte alle *Meditaciones del Quijote* e in parte fa il punto di una vasta attività di insegnamento e di pubblicistica non filosofica, che prelude a sviluppi posteriori. L'argomento di partenza è strettamente legato al tema della prospettiva, ed è il problema della causa dei cambiamenti storici, ovvero del relativismo. Si tratta di affrontare il problema della verità e della conoscenza, quasi cercando di vedere preliminarmente quali siano le condizioni che rendono possibile l'una e l'altra.

Ortega è molto attento a chiarire che il suo modo di porsi di fronte alla realtà non ha nulla a che fare con una posizione relativista, che equivarrebbe a negare l'esistenza della verità. D'altro canto, pone la massima cura nel non

---

[2] «Dalla fine della guerra civile, e in stretta relazione con il suo esito, era stata scatenata un'offensiva contro Ortega e tutto ciò che rappresentava. La sua docenza all'Università era rimasta interrotta all'inizio della guerra; si era tentato di annientare dalle istituzioni ufficiali tutto il suo influsso - e per la maggior parte vi si era riusciti-; si scriveva contro di lui e le sue idee senza che quasi mai fosse possibile la risposta, almeno da parte di coloro che realmente potevano e volevano farlo... Questa ostilità era prima di tutto politica, ma prendeva anzitutto un aspetto clericale. Conviene non dimenticare che il politico e l'ecclesiastico - salvo contate eccezioni - apparivano strettamente uniti in quegli anni, quando non identificati. Il braccio ecclesiastico si mobilitava soprattutto sui temi che avevano un versante intellettuale, e così fu realizzata la distruzione dell'insegnamento della filosofia all'Università, e specialmente nella mirabile facoltà di Madrid» (J. Marías, *Prólogo* a *Ortega y tres antípodas* e *El lugar del peligro*, in *Obras*, cit., vol. IX, 13-17, part. 13. Cfr. anche i saggi di Marías a cui il *Prólogo* si riferisce: *Ortega y tres antípodas (un ejemplo de intriga intelectual)* (1950), in *Obras*, cit., vol. IX, 19-141, e *El lugar del peligro (una cuestión disputada en torno a Ortega)*, *ibid*., 143-166 (1959).

[3] «Verso il 1914, Ortega era giunto a una filosofia personale e, cosa ancor più importante, a un nuovo metodo di accesso alla realtà. La prima formulazione di questa filosofia è contenuta nelle *Meditaciones del Quijote* e si completa con alcuni scritti della stessa epoca. Si sarebbe potuto sperare che da questo momento Ortega spiegasse e sviluppasse il suo pensiero in una serie di scritti filosofici più o meno "tecnici", fino a lasciare una raffigurazione più o meno inequivoca del suo sistema filosofico. Sappiamo che non fu così. Per quasi un decennio, fino al 1923, Ortega non pubblica alcun libro filosofico ed anche gli articoli e i saggi che trattano di filosofia in senso stretto sono poco frequenti» [J. Marías, *La retracción a España del europeo Ortega (Hace sesenta años)*, in *Obras*, cit., vol. IX, 619-632, in partic. 619]. La scelta di Ortega fu piuttosto quella di dirigersi a un pubblico vasto e soprattutto di farlo in forma pubblica, «il che si riflette chiaramente sull'io di chi parla, e questo procura un diverso "tono" o "disposizione" al dire» (*ibid*., 623).

cadere nell'errore opposto, cioè in un'idea che non tenga in alcun conto la costitutiva storicità dell'uomo:

> «Il nostro pensiero, scrive, pretende di essere vero, cioè di riflettere con docilità ciò che le cose sono. Ma sarebbe utopico, e pertanto falso, supporre che per riuscire nella sua pretesa questo pensiero sia retto esclusivamente dalle cose, attendendo soltanto alla loro struttura. Se il filosofo si trovasse soltanto davanti agli oggetti, la filosofia sarebbe sempre una filosofia primitiva. Ma accanto alle cose, il ricercatore trova i pensieri degli altri, tutto il passato di meditazioni umane, innumerevoli sentieri di esplorazioni precedenti, tracce di rotte tentate attraverso l'eterna selva problematica che conserva la sua verginità, nonostante la sua reiterata violazione»[4].

Nelle *Meditaciones* Ortega aveva scritto che le cose sono un insieme di elementi retti da una struttura. Ora dice che per scoprire cosa «sono» le cose non basta prestare attenzione solo alla loro struttura. Perché? Il pensiero non è «retto», governato, solo dalle cose, e se il filosofo si dedicasse solo ad esse, farebbe una filosofia primitiva.

Per parlare in modo molto semplificato, posso dire che io vedo i molti elementi che costituiscono l'albero (foglie, fusto, ecc.), ma non vedo ciò che li unisce, e li rende «un» albero anziché la cosa A + la cosa B + la cosa C, ecc. Questa struttura, anzi, conserva intatta la sua verginità, e questo sembra un dato di fondo del filosofare. La ragione sta nel fatto che la cosa non è noi e noi non siamo la cosa, cioè che la cosa è reale: io non sono l'albero, e dunque non so cos'è l'albero, lo vivo dall'esterno. Perciò, intanto emetto delle ipotesi sull'albero e cerco di vedere se queste ipotesi combaciano con ciò che vedo. Però non sono il primo uomo a fare questo, e ho di fronte, disponibili nella memoria storica, molti tentativi compiuti da gente che prima di me aveva il problema di capire che cos'è l'albero. Grazie a questi tentativi so qualcosa, ma non so tutto, e di conseguenza non so neppure con precisione che valore abbia il mio sapere parziale.

Ora, la verità non si ottiene automaticamente, con il solo funzionamento del cervello e degli organi di cui l'uomo dispone: la riflessione filosofica è costitutivamente circostanziata. Cioè: la verità non è lo sviluppo automatico di una serie sillogistica ad opera del soggetto A posto in un momento qualunque del tempo e in un punto qualunque dello spazio, ma presuppone un problema affrontato da un certo uomo in un concreto qui ed ora, che condizionano il suo modo di vedere il problema e i dati che ne tira fuori. Non sono solo il qui e l'ora a condizionare, ma anche la sua concreta esperienza personale, il fatto che sia lui e non un altro: nella filosofia circostanziale, l'osservatore non è mai intercambiabile, non è mai uno qualunque.

Fortunatamente, oltre alle cose abbiamo anche ciò che è stato pensato su

---

[4] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, in O. C. III, 141-230, part. 145.

di esse. In tal modo, si possono schematizzare due atteggiamenti: «Esistono epoche in cui il pensiero considera se stesso come sviluppo di idee germinate precedentemente ed epoche che sentono il passato immediato come qualcosa che è urgente riformare fin dalla radice»[5]. Questo secondo caso è caratteristico del nostro tempo; non dell'età moderna, che Ortega ritiene esaurita, ma dell'età nuova che segue, «non quella che ora finisce, ma quella che ora comincia»[6]. Nel nostro secolo c'è urgenza di riforme radicali. Da questa esigenza di riforma nasce la situazione ambigua delle minoranze di avanguardia, cui si accennava prima, che non possono essere rettamente comprese dalla massa di retroguardia. «Ne deriva che la minoranza in prima linea viva in una situazione pericolosa tra il nuovo territorio che deve conquistare e il volgo ritardatario, ostile alle sue spalle. Mentre conquista il nuovo, deve difendersi dal vecchio»[7].

Abbiamo dunque un uomo posto davanti al problema delle cose e radicato nel punto conclusivo di una serie di soluzioni storiche date a questo problema, soluzioni che gli sembrano insoddisfacenti. Il cambiamento nelle nostre idee non riguarda il reale ma dipende da noi, dal fatto che una credenza o un'idea ora non ci sembrano più vere.

Queste variazioni fanno parte della nostra esperienza personale, oltre che della tradizione culturale di ogni civiltà. Tuttavia, le variazioni umane non hanno tutte la stessa importanza né lo stesso peso; inoltre, esistono mutamenti che dipendono da altri avvenuti in campi diversi: quando ad esempio in politica si decide la proibizione della schiavitù, si è già verificato un mutamento nella sensibilità morale. A loro volta, sensibilità morale, gusti, idee, dipendono da una sensazione radicale, dal sentimento ultimo della vita, dalla posizione che l'uomo tenta di occupare nel mondo. È quella che Ortega chiama «sensibilità vitale». I cambiamenti storici che possiamo vedere immediatamente appaiono come le ripercussioni in superficie dei mutamenti avvenuti in profondità, cioè nella profondità dell'uomo. Per esempio, il cambiamento nel diritto, che abolisce la schiavitù, manifesta in superficie il cambiamento profondo avvenuto nella sensibilità morale. Ora, questi cambiamenti nella sensibilità vitale sono della massima importanza, perché hanno attinenza con i problemi ultimi, con le questioni umane di maggior spessore, cioè con il significato della vita. In definitiva, le variazioni della sensibilità umana hanno attinenza col tema della verità.

Tra le molte cause che producono questo cambiamento di sensibilità ce n'è una che costituisce un vero e proprio dinamismo storico: il meccanismo delle generazioni.

Ortega compie anzitutto un duplice rifiuto. In primo luogo, nega l'interpretazione collettivista, secondo cui l'agente del cambiamento sono le masse. Infatti, questa spiegazione costringe a non tener conto del carattere creativo dei singoli e del fatto che la scoperta di un ricercatore isolato può

---

[5] *ibidem*.
[6] *ibid.*, 146.
[7] *Ibidem.*

cambiare la storia. In secondo luogo, rifiuta la spiegazione individualista, secondo cui l'agente del cambiamento storico è l'individuo solitario: infatti, l'individuo solitario è un'astrazione e nel concreto esistono solo persone nella convivenza, individui *e* masse. Questi due termini, il singolo e la collettività, non si possono disgiungere; convivono e interagiscono. È chiaro che il dinamismo storico e il cambiamento si radicano in questa interazione. Ma quale ne è la causa ultima?

Se per «singola persona» intendiamo ora l'individuo scelto, l'*élite*, la minoranza qualificata, possiamo dire che in ogni consorzio umano si ha una interrelazione tra minoranze e masse. Torneremo poi, in un altro contesto, sul problema delle minoranze. Per ora occorre avvertire che non si tratta affatto di una questione politica, né si deve pensare a una interazione politica. Per esempio, tra gli allevatori di cani esistono alcuni che sono migliori di altri: questi allevatori migliori agiscono sulla massa degli altri. Persino nel bolscevismo, dice Ortega, i migliori hanno un'azione formativa sulla massa degli altri compagni. C'è un rapporto tra masse e minoranze in ogni organizzazione.

Questo rapporto collega insieme l'individuo isolato e la collettività, ma non spiega il cambiamento, perché esso avviene all'interno della comunità formata da massa e minoranza. Occorre un fattore che dinamizzi il composto, e questo fattore è la generazione. Per Ortega, una generazione che si affaccia alla storia, e già contiene in sé l'articolazione tra minoranza e moltitudine, è l'agente del cambiamento. Se essa fosse solo *élite* o solo massa, non cambierebbe nulla. Una generazione, come corpo composito, nasce con una sensibilità vitale diversa, e realizza il cambiamento perché la sua minoranza opera sulla massa ed entrambe operano sul corpo sociale e culturale ereditato dalle generazioni precedenti:

> «Una generazione non è un manipolo di uomini egregi, né semplicemente una massa; è come un nuovo corpo sociale integro, con la sua minoranza selezionata e la sua moltitudine, che è stato lanciato sull'ambito dell'esistenza con una traiettoria vitale determinata. La generazione, compromesso dinamico tra massa e individuo, è il concetto più importante della storia»[8].

È chiaro che questo suo essere lanciata, essere determinata, o nascere con una sensibilità vitale particolare, pongono uno spinoso problema metafisico. Non è possibile affrontarlo ora, ma mi premeva sottolineare che quando il concetto di generazione compare, questa sua dimensione è già presente in modo molto chiaro: «Una generazione è una varietà umana, nel senso rigoroso che i naturalisti dànno a questo termine. I suoi membri vengono al mondo dotati di certi caratteri tipici, che assegnano loro una fisionomia comune, differenziandoli dalla generazione precedente»[9]. Più esplicitamente,

---

[8] *ibid.*, 147.
[9] *ibid*., 148.

«ogni generazione rappresenta una certa altezza vitale a partire dalla quale l'esistenza viene sentita in un modo determinato»[10]. Nella storia di un popolo, ogni generazione è come un nucleo pulsante di possibilità storiche, e ognuna ha la sua peculiare fisionomia, «come lo è ogni nota nello sviluppo di una melodia»[11].

L'importante, nel fatto delle generazioni, non è il loro succedersi, ma il loro intrecciarsi:

> «Le generazioni nascono le une dalle altre, in modo che la nuova si trova già con le forme che la precedente ha dato all'esistenza. Per ogni generazione, vivere è dunque un compito a due dimensioni, una consistente nel ricevere il vissuto della precedente - idee, valutazioni, istituzioni, ecc.-; l'altra, nel lasciar fluire la sua peculiare spontaneità»[12]. «Lo spirito di ogni generazione dipende dall'equazione che questi due ingredienti formano, dall'atteggiamento che la maggioranza degli uomini adotterà di fronte a ciascuno di essi. Si consegnerà al ricevuto, trascurando le voci intime dello spontaneo? Sarà fedele a queste e indocile all'autorità del passato?»[13].

Naturalmente, il concetto di generazione non è un'unità di misura esatta della storia, anche perché la storia non appartiene al novero delle realtà che si possono misurare con esattezza. Non si può delimitare con assoluta precisione quali persone fanno parte di una generazione o in che anno compare una generazione. Tuttavia non si tratta di una nozione vaga. Una generazione non si identifica con un anno di nascita, ma con un gruppo di anni, ed è definita a posteriori dalla comune sensibilità dei suoi membri. Per esempio, essere giovani nel '68 significava avere venti anni, o diciannove, o ventuno... Non esistono realmente problemi per usare la generazione come strumento storiografico, come interpretazione a posteriori. Il problema, in

---

[10] *Ibidem.*

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] *ibid*., 149. Cfr. anche Garagorri: «Avere dieci, quaranta o sessant'anni il giorno dell'esplosione di Hiroshima - o in Spagna il 18 luglio 1936 - assegna a questo fatto un valore e una risonanza personali assolutamente diversi. Pertanto una data, cioè gli avvenimenti in essa accaduti, non ha una comprensione unica e astratta, bensì oltremodo equivoca e variabile, a seconda dell'importanza e della portata che, per ciascuna delle generazioni - delle età - che come contemporanee esistono in quel momento, possono acquisire questi avvenimenti. Pertanto, ciò che unifica radicalmente i componenti di una generazione è il fatto obbligato di dover reagire ad alcuni avvenimenti che sono gli stessi in modo univoco per loro, cioè solo per coloro che li vivono da una comune età vitale della loro esistenza. Una generazione è dunque uguale al gruppo di uomini per i quali il presente, il passato, il futuro, in quanto orizzonti della loro vita, hanno un'analoga portata. Questo fattore, e insieme quello menzionato in precedenza e consistente nell'omogeneità delle facilitazioni e delle difficoltà offerte dal mondo circostante a tale generazione, sono gli elementi agglutinatori decisivi della coesione propria ai membri di ogni generazione storica» (garagorri, «La generación como concepto historiológico en la teoría de Ortega», in *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, Taurus 1965, 61-77, part. 73).

realtà, lo pone Ortega sul piano metafisico. Infatti non è possibile dire che i cambiamenti di sensibilità vitale sono un prodotto delle circostanze storiche e non implicano radicali differenze a livello personale: questo non spiegherebbe il cambiamento storico. Da un lato dobbiamo riportare il cambiamento alla libertà personale di decidere il proprio comportamento, e dall'altro dovremmo ritenere questa libertà un puro prodotto di fattori circostanziali e fortuiti. La cosa si dimostrerà assurda, parlando del progetto vitale:

> «Se ogni generazione consiste in una sensibilità particolare, in un repertorio organico di propensioni intime, vuol dire che ogni generazione ha la sua vocazione propria, la sua missione storica. Incombe su di essa il severo imperativo di sviluppare questi germi interiori, di dare forma all'esistenza circostante secondo il modo della sua spontaneità»[14].

Naturalmente, la «missione storica» è un compito che può essere anche fallito o tradito: esistono generazioni infedeli a se stesse. «Questa diserzione dal posto storico non si commette impunemente. La generazione delinquente si trascina per l'esistenza in perpetuo disaccordo con se stessa, vitalmente fallita»[15].

Rafforzando questa visione, Ortega afferma che la storia non è un puro caso:

> «In un'epoca accadono mille casi imprevedibili; però essa stessa non è un caso, possiede una struttura fissa e inequivoca. Succede la stessa cosa che con i destini individuali: nessuno sa cosa accadrà domani, però sa qual è il suo carattere, i suoi appetiti, le sue energie, e pertanto quale sarà lo stile delle sue reazioni di fronte a quegli accidenti»[16].

Il caso può determinare condizioni impreviste per l'azione, ma la definizione ultima dell'azione stessa appartiene alla persona. «La vita non è un processo estrinseco, dove si addizionano semplicemente contingenze. La vita è una serie di fatti retti da una legge»[17]. L'esistenza umana, che è la vita,

---

[14] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., 151.

[15] *ibidem*. Cfr anche Garagorri: «Ogni generazione, come ogni entità sociale, include nel suo seno una minoranza dirigente e una massa spinta da questa; ma questa differenza e quante altre distinzioni si possano trovare tra i suoi componenti, non invalidano l'aria di famiglia e la comunità essenziale in tutti loro. Da dove deriva allora l'unità di ogni generazione? Deriva anzitutto da ciò che univocamente è stato imposto ed è stato ricevuto dai suoi membri; deriva dal mondo che hanno trovato o, detto in modo più preciso e con una certa inevitabile astrazione, dal peculiare sistema di facilitazioni e difficoltà proprie di questo mondo» (Garagorri, *La generación como concepto historiológico en la teoría de Ortega*, cit., 71).

[16] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., 153.

[17] *ibidem*

«è un processo interno in cui si compie una legge di sviluppo»[18]. Grazie a questo è possibile la conoscenza storica, una scienza che non si basa su una necessità paragonabile a quella della matematica, ma sul legame stretto che deve esistere tra la situazione concreta, la decisione che determina il comportamento e il sentire della persona, che adotta un comportamento ritenuto significativo. È possibile studiare il significato degli atti storici, pur senza cadere nel riduzionismo comportamentista:

> «Quando ci raccontano che Pietro, uomo integerrimo, ha ammazzato il suo vicino, e poi accertiamo che il vicino aveva disonorato la figlia di Pietro, abbiamo compreso sufficientemente quell'atto omicida. La comprensione è consistita nel veder uscire l'una dall'altro la vendetta dal disonore, in una traiettoria non equivoca e di evidenza pari a quella che garantisce le verità matematiche»[19].

6. Razionalismo e relativismo

Dunque, il legame tra vita umana e cambiamento spinge a cercare le radici del cambiamento nell'uomo:

> «La verità, nel riflettere adeguatamente ciò che le cose sono, si obbliga a essere una e invariabile. Ma la vita umana, nel suo multiforme sviluppo, cioè nella storia, ha cambiato costantemente di opinione, consacrando come "verità" quella che adottava in ciascun caso. Come compaginare l'una cosa con l'altra? Come accostarsi alla verità, che è una e invariabile, dentro la vitalità umana, che è per essenza mutevole e varia da individuo a individuo, da razza a razza, da età a età? Se vogliamo attenerci alla storia e seguire le sue suggestive ondulazioni, dobbiamo rinuciare all'idea che la verità si lasci catturare dall'uomo»[20].

Lungo questa via si arriva al relativismo:

> «Però, questa rinuncia alla verità, così gentilmente fatta dal relativismo, è più difficile di quel che sembra a prima vista... In primo luogo, se non esiste la verità, il relativismo non può prendere sul serio se stesso. In secondo luogo, la fede nella verità è un fatto radicale della vita umana: se la amputiamo, questa viene convertita in qualcosa di illusorio e di assurdo. La stessa amputazione compiuta sarà priva di senso e di valore»[21].

---

[18] *ibid.*, 154.
[19] *ibidem.*
[20] *ibid.*, 157.
[21] *ibid.*, 158.

Occorrerà, dunque, attenersi alla verità e perdere la mutevolezza delle cose? È la via percorsa dal razionalismo:

> «Dato che la verità è una, assoluta e invariabile, non può essere attribuita alle nostre persone individuali, corruttibili e mutevoli. Si dovrà supporre, al di là delle differenze esistenti tra gli uomini, una sorta di soggetto astratto, comune all'europeo e al cinese, al contemporaneo di Pericle e al cavaliere di Luigi XIV. Descartes chiamò questo nostro fondo comune, esente da variazioni e peculiarità individuali, la "ragione", e Kant "l'ente razionale"»[22].

Con questa soluzione, il razionalismo ha operato una scissione nella persona umana, separando ciò che siamo concretamente e vitalmente, dal nucleo razionale «che ci abilita a raggiungere la verità ma che, in cambio, non vive, irreale spettro che scorre immutabile attraverso il tempo, estraneo alle vicissitudini che sono sintomi di vitalità»[23]. E tuttavia, anche se ammettessimo questa scissione, non si risolve il problema del cambiamento nella conoscenza: sarebbe infatti da chiedersi come mai la verità non sia stata ancora scoperta integralmente, pur disponendo l'uomo dell'organo adeguato per coglierla. Di fronte a questo problema, Cartesio era arrivato a dire che l'errore consiste in un peccato della volontà, rivelando così un atteggiamento nettamente antistorico:

> «L'entusiasmo di Descartes per le costruzioni della ragione lo condusse a compiere un'inversione completa della prospettiva naturale dell'uomo. Il mondo immediato ed evidente che i nostri occhi contemplano, le nostre mani palpano, a cui le nostre orecchie prestano attenzione, si compone di qualità: colori, resistenze, suoni, ecc. Questo è il mondo in cui l'uomo era sempre vissuto e vivrà sempre. Ma la ragione non è capace di usare le qualità. Un colore non può essere pensato, non può essere definito. Deve essere visto, e se vogliamo parlarne dobbiamo attenerci ad esso. In altri termini, il colore è irrazionale. Invece il numero, anche quello chiamato "irrazionale" dai matematici, coincide con la ragione. Col solo attenersi a se stessa, questa può creare l'universo delle quantità mediante concetti dalle acute e chiare costruzioni. Con eroica audacia, Descartes decide che il mondo vero è quello quantitativo, quello geometrico; l'altro, il mondo qualitativo e immediato, che ci circonda pieno di grazia e di suggestione, viene squalificato e lo si considera illusorio. Certamente, dev'essere un'illusione solidamente fondata nella nostra natura, e non basta riconoscerla per evitarla. Il mondo dei colori e dei suoni continua a sembrarci tanto reale come prima di scoprire il suo

[22] *ibidem.*
[23] *ibidem.*

tranello»[24].

Tutta l'età moderna ha avuto, nel suo fondo, questo stesso atteggiamento, disprezzando ogni forma di spontaneità e trasformando in senso razionale tutto ciò che incontrava sul suo cammino:

> «All'uomo cartesiano, "moderno" sarà antipatico il passato, perché non vi si fecero le cose more geometrico. Così le istituzioni tradizionali gli sembreranno stupide e ingiuste. Contro di esse crede di aver scoperto un ordine sociale, ottenuto deduttivamente mediante la ragione pura. È una costruzione schematicamente perfetta, in cui si suppone che gli uomini siano "enti razionali" e nulla di più»[25].

Per il razionalista, «urge, dunque, annientare il peccato vigente e procedere all'instaurazione dell'ordine sociale definitivo»[26].

Ortega, dunque, ritiene inaccettabili tanto il razionalismo quanto il relativismo: «Non comprendiamo come si possa parlare di una vita umana a chi si è amputato l'organo della verità, né di una verità che per esistere necessita previamente di sfrattare la fluenza vitale»[27]. Il pensiero è una funzione vitale, è uno strumento per vivere. D'altra parte, pensiamo per rappresentarci le cose e per rispecchiarle così come sono. Dunque, il pensiero ha un carattere duplice: nasce come necessità vitale ed è soggetto alle leggi organiche della biologia umana, ma consiste in un adeguarsi alla realtà, restando soggetto alle leggi oggettive della verità[28]:

> «Per essere vero, il pensiero ha necessità di coincidere con le cose, con ciò che mi trascende; ma nello stesso tempo, perché questo pensiero esista, debbo pensarlo io, debbo aderire alla sua verità, ospitarlo intimamente nella mia vita e farlo immanente al piccolo mondo biologico che sono»[29].

È come dire che l'uomo, restando quel che è, soggettivo e arbitrario, sfocia in un mondo oggettivo che trascende la sua mutevolezza:

> «La vita dell'uomo... ha una dimensione trascendente in cui, per così dire, esce da se stessa e diviene partecipe di qualcosa che essa non è, che è al di là di essa. Il pensiero, la volontà, il sentimento estetico, l'emozione religiosa, costituiscono questa dimensione»[30].

---

[24] *ibid.*, 160.
[25] *ibid.*, 161.
[26] ibidem.
[27] *ibid.*, 163.
[28] *ibid.*, 164.
[29] *ibid.*, 166.
[30] *ibidem*.

Allora, i problemi relativi alla verità hanno una collocazione precisa: si situano in questo accesso alla dimensione che trascende la sfera della soggettività e nei modi in cui avviene la penetrazione in questo universo oggettivo. Intanto, questa nozione di trascendenza (*lo transcendente de mí*) è molto vasta: non allude semplicemente a ciò che non è l'io, ma è comunque mondano, se per ben due volte in poche pagine (165 e 166) si dichiara che a questo mondo trascendente si accede anche attraverso l'emozione estetica e il sentimento religioso.

Attenendoci ai puri fatti, in una forma estrema di positivismo caratteristica dell'approccio fenomenologico, la vita umana si presenta come un fenomeno che non si esaurisce in se stesso: «In essa, l'immanente è un trascendere al di là di se stessa»[31]. Questo trascendimento produce la cultura, ovvero la cultura è ciò che l'uomo scopre trascendendosi, a partire dalla sua realtà. La cultura, e in generale la vita dello spirito, è radicata in un «repertorio di funzioni vitali, i cui prodotti o risultati hanno una consistenza extravitale [*transvital*]»[32]. Questi risultati, scoperti a partire dalla profonda necessità di autotrascendimento, sono poi espressi e producono concetti, istituzioni, presenti nella società come realtà oggettive e indipendenti. Ma queste oggettivazioni hanno avuto origine nel sentire personale; «il sentimento del giusto, la conoscenza, ovvero il pensare la verità, la creazione e il godimento artistici, hanno un significato in se stessi, valgono per se stessi»[33]. Naturalmente, questo non significa che esista un organo che produce cultura con il suo funzionamento automatico: il processo di conoscenza e di accesso alla Realtà (in tutti i sensi) è compiuto dall'intera persona umana concretamente vivente. Pertanto, la cultura e i suoi prodotti non possono essere separati dalla vita: «Non c'è cultura senza vita, non c'è spiritualità senza vitalità, nel senso più *terre à terre* che si voglia dare a questa parola. Lo spirituale non è meno vita né più vita del non spirituale»[34]. Non si può dividere la persona in due parti, come pretendeva il razionalismo, né si può pensare che esista il corpo da una parte e lo spirito dall'altra, ciascuno con il suo territorio autonomo, come entità procedenti in parallelo: in questa forma, corpo e anima sono entrambi astrazione; non sono la persona concreta nella sua unità:

> «La cultura nasce dal fondo vivente del soggetto ed è... vita *sensu stricto*, spontaneità, "soggettività". Ma a poco a poco, la scienza, l'etica, l'arte, la fede religiosa, la norma giuridica, si staccano dal soggetto e acquistano una consistenza propria, un valore indipendente, prestigio e autorità. Arriva il momento in cui la vita stessa, che crea tutto questo, gli si inchina di fronte, si arrende davanti alla sua opera e si mette al suo servizio. La cultura si è oggettivata, si è contrapposta

[31] *ibidem.*
[32] *ibid.*, 167.
[33] *ibidem.*
[34] *ibid.*, 168.

> alla soggettività che l'aveva generata... In questo momento la cultura celebra la sua stagione migliore. Ma questa contrapposizione alla vita, questa sua distanza dal soggetto, debbono mantenersi entro certi limiti. La cultura vive solo finché continua a ricevere costantemente il flusso vitale dei soggetti. Quando la trasfusione si interrompe e la cultura si allontana, non tarda a seccarsi e a ieratizzarsi»[35].

Com'è stato possibile l'errore razionalista? Secondo Ortega, il punto di svolta decisivo è in Socrate:

> «Le cose visibili e tangibili variano senza posa, appaiono e si consumano, si trasformano le une nelle altre... La stessa cosa capita col mondo interiore degli uomini: i desideri e gli affanni cambiano e si contraddicono; il dolore, scemando, si fa piacere; il piacere, ripetendosi, annoia o duole. Né ciò che ci circonda, né ciò che siamo interiormente, ci offre un punto sicuro in cui poggiare la nostra mente. Invece, i concetti puri, i *logoi,* costituiscono una classe di esseri immutabili, perfetti, esatti. L'idea di bianchezza non contiene che bianco... Deve essere stata un'emozione senza pari quella di cui hanno goduto gli uomini che per la prima volta videro ergersi nella loro mente i profili rigorosi delle idee, delle "ragioni". Per quanto impenetrabili siano due corpi, due concetti lo sono molto di più. L'Identità, ad esempio, offre un'assoluta resistenza a confondersi con la Differenza. L'uomo virtuoso è sempre, contemporaneamente, più o meno vizioso; ma la Virtù è esente dal Vizio. Dunque, i concetti puri sono più chiari, più inequivoci, più resistenti delle cose del nostro contorno vitale, e si comportano secondo leggi esatte e invariabili»[36].

Ecco allora che i concetti vengono considerati come la realtà vera, al cui confronto quella quotidiana risulta insufficiente e meno reale:

> «Il tema del tempo di Socrate consisteva dunque nel tentativo di sfrattare la pura vita spontanea per soppiantarla con la pura ragione. Orbene, quest'impresa comporta una dualità nella nostra esistenza, perché la spontaneità non può essere annullata: è possibile solo trattenerla mentre si va producendo, frenarla e coprirla con questa seconda vita di meccanismo riflessivo che è la razionalità»[37].

Oggi si scoprono i limiti dell'impresa tentata dal razionalismo,

> «oggi vediamo chiaramente che, benché fecondo, quello di Socrate e dei secoli posteriori fu un errore. La ragione pura non può soppiantare

---

[35] *ibid.*, 172.
[36] *ibid.*, 175.
[37] *ibid.*, 177.

> la vita: la cultura dell'intelletto astratto, di contro a quella spontanea, non è un'altra vita che sia sufficiente a se stessa e che possa sfrattare l'altra. È soltanto una piccola isola galleggiante sul mare della vitalità primaria. Lungi dal poterla sostituire, deve poggiare su di essa, nutrirsene come ogni membro vivo fa con l'organismo intero»[38].

Il nostro tempo ha fatto una scoperta opposta a quella di Socrate e la nostra missione va nella direzione contraria:

> «Questo non significa un ritorno all'ingenuità primigenia, simile a quello che propugnava Rousseau... La cultura è uno strumento biologico e niente di più. Situata di fronte e contro la vita rappresenta una sovversione della parte contro il tutto. Urge ricondurla al suo posto e al suo compito. Il tema del nostro tempo consiste nel sottomettere la ragione alla vitalità, localizzarla dentro il biologico, subordinarla allo spontaneo. Nel giro di pochi anni sembrerà assurdo che si sia imposto alla vita di porsi al servizio della cultura. La missione del tempo nuovo è proprio di invertire la relazione e mostrare che sono la cultura, la ragione, l'arte e l'etica a dover servire la vita»[39].

Abbiamo allora i seguenti punti:

1) le cose hanno una struttura che noi non conosciamo, per la semplice ragione che non siamo le cose;

2) se la cosa è per noi anzitutto un mistero, allora tutto ciò che pensiamo di essa (e pensare la cosa non è esserla) è un'ipotesi;

3) il punto terzo ha due facce: a) il razionalismo è un'ipotesi; b) deve pur esistere una struttura delle cose;

4) ora, l'ipotesi razionalista non spiega i cambiamenti delle cose nel tempo, cioè non spiega la vita;

5) tuttavia, mentre il razionalismo è un'ipotesi, la vita è un fatto. Ma abbiamo detto (3/b) che le cose debbono pur avere una struttura, e questo nega l'ipotesi relativista. Pertanto, il fatto della vita deve rendere ragione della struttura delle cose, ha il problema della struttura delle cose. Si noti un punto decisivo: non ha questo problema in astratto: lo ha in un momento storico concreto e determinato; deve render conto della struttura delle cose dopo che l'ipotesi razionalista è fallita sul piano teoretico.

Riassume allora Ortega:

> «Si tratta di consacrare la vita, che finora è stata solo un fatto nullo e quasi un caso nell'universo, facendone un principio e un diritto. Sembrerà sorprendente, non appena ci si rifletta; ma il fatto è che la vita ha elevato al rango di principio le entità più varie, ma non ha mai

---

[38] *ibid.,* 177.
[39] *ibid.*, 178.

> tentato di fare di se stessa un principio. Si è vissuto per la religione, per la scienza, per la morale, per l'economia; si è vissuto persino per seguire il fantasma dell'arte o del piacere; l'unica cosa che non si è tentata è vivere deliberatamente per la vita. Per fortuna, più o meno lo si è fatto sempre, ma non in modo deliberato»[40].

Come fatto, la vita ha valore e significato in sé stessa, è un valore. La scoperta di questo suo essere un valore è stata l'opera geniale di Nietzsche e Goethe, che hanno prodotto un modo nuovo di sentire l'esistenza, un nuovo atteggiamento vitale. Nel linguaggio di Ortega, la migliore immagine della vita in quanto valida in se stessa è quella dello sforzo libero e gratuito, in cui si dà il meglio di sé: la vita come sport.

7. La prospettiva come carattere ontologico

A partire da questa rivalutazione della vita troviamo la chiave per risolvere il problema della verità, da cui si era partiti. Scartati razionalismo e relativismo, questa chiave è la prospettiva:

> «Contrapporre la cultura alla vita e reclamare per questa la pienezza dei suoi diritti contro l'altra, non è fare professione di fede anticulturale. Se si interpreta così ciò che abbiamo detto, si opera un totale fraintendimento. I valori della cultura rimangono intatti; si nega soltanto il loro esclusivismo. Per secoli si è parlato esclusivamente della necessità che la vita ha della cultura. Senza minimamente togliere valore a questa necessità, qui si sostiene che la cultura non ha meno necessità della vita. Entrambi i poteri, quello immanente dell'ambito biologico e quello trascendente della cultura, vengono così posti faccia a faccia, con pari dignità, senza subordinazione dell'uno all'altro. Questo rapporto leale tra i due permette di porre in modo chiaro il problema delle loro relazioni e di preparare una sintesi più franca e solida. Di conseguenza, ciò che si è detto finora è solo una preparazione di questa sintesi in cui culturalismo e vitalismo, col fondersi scompaiono»[41].

Ricordiamo i termini del problema della verità: da un lato essa ci manifesta un universo oggettivo e dall'altro viene acquisita da un soggetto variabile. «Le verità sono eterne, uniche, invariabili. Come è possibile la loro inserzione dentro un soggetto?»[42]. Si può chiarire questo punto ricordando un fatto accertato dalla psicologia: di fronte a una porzione di

---

[40] *ibid.*, 179.
[41] *ibid.*, 197.
[42] *ibid.*, 198.

realtà complessa, l'uomo non vede tutti gli elementi che la integrano, ma opera una selezione:

> «Quando si frappone un setaccio o una reticella in una corrente, questa lascia passare alcune cose e ne trattiene altre; si dirà che le seleziona, ma non che le deforma. Questa è la funzione del soggetto, dell'essere vivente, dinanzi alla realtà cosmica che lo circonda. Non si lascia attraversare totalmente da essa senza toccarla, come avverrebbe all'immaginario ente razionale, né si finge una realtà illusoria. La sua funzione è chiaramente selettiva. Dell'infinità di elementi che integrano la realtà, l'individuo - apparato ricettore - ne lascia passare un certo numero la cui forma e il cui contenuto coincidono con le maglie della sua reticella sensibile. Le altre cose - fenomeni, fatti, verità - restano fuori, ignorate, non percepite»[43].

Questa selezione dipende dalla struttura stessa dell'apparato percettivo e dal funzionamento dell'attenzione (escludendo ora condizionamenti di carattere emotivo):

> «La struttura psichica di ogni individuo risulta essere un organo percettivo, dotato di una forma determinata, che permette la comprensione di certe verità ed è condannato a una inesorabile cecità per le altre. Nello stesso modo, ogni popolo e ogni epoca hanno una loro anima tipica, cioè una reticella con maglie di ampiezza e profilo definiti, che dànno loro una rigorosa affinità con certe verità e una incorreggibile inettitudine per arrivare a certe altre. Il che significa che tutte le epoche e tutti i popoli hanno goduto della porzione di verità con essi congruente, e non ha senso che un popolo o un'epoca pretendano di opporsi ad altri, come se solo a loro, nella spartizione, fosse toccata la verità intera. Tutti hanno il loro posto determinato nella serie storica»[44].

Tuttavia, non si tratta soltanto di differenze di ordine psicologico nella percezione. Proprio perché ogni uomo è concreto, partecipa di una sensibilità vitale, di un certo clima storico che sono ingredienti della sua stessa personalità.

«Da diversi punti di vista, due uomini guardano lo stesso paesaggio. Tuttavia non vedono la stessa cosa. La diversa situazione fa sì che il paesaggio si organizzi di fronte a entrambi in modo diverso»[45]. Oltre ai limiti dell'apparato percettivo, c'è dunque la collocazione dell'osservatore in un punto, che consente di vedere alcune cose, ma contemporaneamente ne copre altre (in senso reale e figurato). Dal punto di osservazione, il reale si

---

[43] *ibidem.*
[44] *ibid.*, 199.
[45] *ibidem.*

presenta strutturato in una interpretazione complessiva:

> «Ciò che per uno occupa il primo piano, e mostra con vigore tutti i suoi dettagli, per l'altro si trova nell'ultimo e risulta oscuro e confuso. Inoltre, dato che le cose, poste le une dietro le altre, si occultano in tutto o in parte, ciascuno dei due percepirà porzioni del paesaggio che non arrivano all'altro. Avrebbe senso che l'uno dichiarasse falso il paesaggio dell'altro? Evidentemente no: l'un paesaggio è tanto reale quanto l'altro. Ma neppure avrebbe senso se, messisi d'accordo, giacché i loro paesaggi non coincidono, li giudicassero illusori. Questo presupporrebbe l'esistenza di un terzo paesaggio autentico, non soggetto alle stesse condizioni dei primi due. Orbene, questo paesaggio archetipo non esiste né può esistere. La realtà cosmica è tale che può essere vista solo sotto una determinata prospettiva. La prospettiva è uno degli ingredienti della realtà. Lungi dall'esserne la deformazione è la sua organizzazione. Una realtà che risultasse sempre identica vista da qualunque punto, è un concetto assurdo»[46].

In poche parole, il prospettivismo non è un'idea che noi imponiamo alla realtà, per ragioni inerenti ai nostri metodi di conoscenza o alle nostre teorie. È invece qualcosa che la realtà impone a noi, intanto per il puro e semplice fatto della sua tridimensionalità: cioè perché è reale e esterna. Non precisiamo ora l'aggettivo «esterna», perché questo implicherebbe un'intera metafisica: si vuol solo dire che io non sono l'albero, e di conseguenza il puro e semplice fatto di vedere un lato dell'albero mi impedisce di vedere l'altro lato situato dietro. Dietro a che? Semplicemente: dietro il lato che sto vedendo: il mio vedere non può fare a meno di essere prospettico già in questo semplicissimo caso.

Data questa situazione, la conoscenza risulta il frutto non di una speculazione individuale, ma di un'azione corale:

> «Ogni vita è un punto di vista sull'universo. Di rigore, ciò che essa vede non può vederlo un'altra. Ogni individuo - persona, popolo o epoca - è un organo insostituibile per la conquista della verità. Ecco come quest'ultima, che di per sé è estranea alle variazioni storiche, acquista una dimensione vitale»[47].

All'esigenza legittima di una verità immutabile non corrisponde una realtà astratta e razionale, che possa rendere irreale il mondo quotidiano delle relazioni umane. Non è questione di trovare la realtà vera «dietro» i fenomeni, ma la verità su «questo» mondo: nel che, non possiamo prescindere dal fatto che questo mondo ci circonda. Lo sguardo e la prospettiva non sono tanto relativi, quanto limitati. Dunque, è necessario che

---

[46] *ibidem*.
[47] *ibid.*, 200.

prospettive diverse vengano articolate, cioè che vengano articolate esperienze diverse della stessa realtà. In questo senso, come si è visto, ogni persona è un organo insostituibile della conoscenza o, in altri termini, l'organo della conoscenza è il vivere umano concreto:

> «L'errore inveterato consisteva nel presupporre che la realtà avesse di per sé, e indipendentemente dal punto di vista assunto su di essa, una fisionomia propria. Chiaramente, pensando così, ogni sua visione secondo un punto di vista determinato non potrebbe coincidere con questo suo aspetto assoluto, e pertanto sarebbe falsa. Ma si dà il caso che la realtà, come un paesaggio, abbia infinite prospettive, tutte egualmente veritiere e autentiche»[48].

Nessun uomo, come individuo singolo, abbraccia tutta la verità:

> «La dottrina del punto di vista esige che dentro il sistema [teorico] venga articolata la prospettiva vitale da cui è emanata, rendendone così possibile l'articolazione con altri sistemi futuri o esotici. La ragione pura deve essere sostituita da una ragione vitale, dove la prima sia localizzata e acquisti mobilità e forza di trasformazione»[49]. «In tal modo, ogni individuo, ogni generazione, ogni epoca appaiono come un apparato di conoscenza insostituibile. La verità integrale si ottiene soltanto articolando ciò che vede il prossimo con ciò che vedo io, e così di seguito. Ogni individuo è un punto di vista essenziale. Giustapponendo le visioni parziali di tutti, si riuscirebbe a ottenere la verità totale e assoluta. Orbene, questa somma delle prospettive individuali, questa conoscenza di ciò che tutti e ciascuno hanno visto e sanno, questa onniscienza, questa vera e propria "ragione assoluta" è il sublime compito che attribuiamo a Dio»[50].

Si noti ora come, nel seguito della citazione, è cambiato l'approccio al problema di Dio rispetto ai saggi precedenti le *Meditaciones del Quijote*: «Dio è anche un punto di vista, ma non perché possieda un belvedere fuori dall'area umana, che gli fa vedere direttamente la realtà universale, come se fosse un vecchio razionalista. Dio non è razionalista» - e qui segue un'annotazione molto interessante che, se viene intesa in senso immanentista o panteista, falsa tutto il pensiero di Ortega. Ortega ha detto che Dio è «anche» un punto di vista: il senso del brano è che ciò che vediamo noi lo vede anche Dio. Quale Dio? Con finezza, Ortega lo connota richiamando il Dio del catechismo, ma senza lasciarsi imbrigliare nelle questioni che gli avrebbero scatenato addosso l'ira delle scuole tomiste (*post mortem*):

---

[48] *ibidem.*
[49] *ibid.*, 201.
[50] *ibid.*, 203.

> «Dio non è razionalista. Il suo punto di vista è quello di ciascuno di noi; la nostra verità parziale è verità anche per Dio. A tal punto è veritiera la nostra prospettiva ed è autentica la nostra realtà! Solo che Dio, come dice il catechismo, è in ogni luogo e per questo gode di tutti i punti di vista, e nella sua illimitata vitalità raccoglie e armonizza tutti i nostri orizzonti»[51].

Con questo sguardo su Dio si chiude *El tema de nuestro tiempo*.

---

[51] *ibid.*, 202. Seguono due appendici, *El ocaso de las revoluciones* e *El sentido histórico de las teorías de Einstein*. In particolare, la seconda conferma il rifiuto del relativismo. Parlando appunto di spazio, tempo e movimento assoluti, postulati dalla vecchia fisica, scrive: «Supponiamo che, per una ragione o per l'altra, qualcuno ritenga necessario negare l'esistenza di questi irraggiungibili assoluti nello spazio, tempo e movimento. Nello stesso istante, le determinazioni concrete, che prima sembravano relative - nel senso cattivo della parola-, libere dalla comparazione con una realtà assoluta, si convertono nelle uniche che esprimono la realtà. Non ci sarà più una realtà assoluta [irraggiungibile] e un'altra realtà relativa, se confrontata alla prima. Ci sarà una sola realtà e sarà quella che la fisica descrive approssimativamente. Ebbene, questa realtà è la stessa che l'osservatore percepisce dal luogo che occupa; pertanto è una realtà relativa. Ma dato che questa realtà relativa, nella supposizione fatta, è l'unica che c'è, essa risulterà realtà vera e, contemporaneamente, relativa; ovvero, ed è la stessa cosa, la realtà assoluta» (J. Ortega y Gasset, *El sentido histórico de las teorías de Einstein*, in O. C. III, 231-242, 232).

In un altro articolo, *Dios a la vista*, del 1926, trova un'interessante ripresa il riferimento a Dio. Ortega prende l'avvio dalla constatazione che nella storia esistono epoche di *odium Dei*, di fuga dal divino, ed epoche di ritorno a Dio, quali la nostra. «Potrà sorprendere questa periodica apparizione e scomparsa della divinità, a chi crede che basti che qualcosa esista e sia visibile, perché noi la si veda. Non si avverte fino a che punto, per vedere alcune cose, la condizione è rendersi cieco per altre. La mente umana è angusta; ad ogni istante vi entrano solo alcuni oggetti. Se volessimo avere presenti tutte le cose visibili, che sono di fronte a noi nella stanza in cui siamo, non riusciremmo a percepirne nessuna. Non possiamo vedere senza guardare, e guardare è fissare alcuni oggetti col raggio visivo, disdegnando, distogliendo lo sguardo dagli altri. Lo sguardo è diretto dall'attenzione, ed essere attenti a una cosa è contemporaneamente disattenderne altre. Con tutta la nostra mente accade la stessa cosa che con lo sguardo... Tutto l'universo è presente come un immenso panorama, sempre patente davanti a noi; ma ad ogni ora per noi ne esiste solo una porzione... Ogni epoca è un regime attenzionale determinato, un sistema di preferenze e di posposizioni, di chiaroveggenze e di cecità» (*Dios a la vista*, O. C. II, 493-496, part. 494). Dunque, la prospettiva non è solo il visibile del reale, ma è la parte effettivamente vista del visibile: possiamo avere uno sguardo superficiale o uno sguardo più o meno profondo. Questo spiega il movimento di allontanamento e avvicinamento a Dio, che storicamente è un superamento dell'agnosticismo moderno. L'agnosticismo «riconosce che la realtà immediata non è la realtà completa; che oltre il visibile deve esistere qualcosa, ma di condizione tale che non può essere ridotto all'esperienza. In base a ciò, volge le spalle a ciò che è oltre il mondo [*ultramundo*] e non se ne interessa. La conseguenza è che il paesaggio agnostico non ha termini ultimi. In esso tutto è primo piano, e con ciò viene meno alla legge elementare della prospettiva. È un paesaggio da miope e un panorama mutilato. Viene eliminato tutto ciò che è primario e decisivo» (*ibid*., 495).

8. Vita e razionalismo

Subito dopo la pubblicazione del *Tema de nuestro tiempo*, nel 1924, Ortega specifica alcuni aspetti della sua visione, soprattutto riguardo all'accusa di vitalismo e di irrazionalismo. Principalmente, prende posizione in un articolo rimasto famoso: *Ni vitalismo ni racionalismo*.

Distingue anzitutto i vari possibili significati del termine vitalismo. In senso biologico, la parola indica l'idea che i fenomeni organici siano riconducibili a principi fisici o chimici. Nel linguaggio filosofico può avere tre significati: la teoria secondo cui la conoscenza è un processo biologico come qualunque altro; la teoria secondo cui il vissuto (*Erlebniss*) rappresenta una forma di conoscenza superiore alla ragione (ad esempio l'intuizione di Bergson), e l'idea che la filosofia, pur accettando il metodo teorico razionale, collochi al centro del sistema il tema della vita. Ora, dice Ortega che il suo pensiero può essere avvicinato al vitalismo solo in quest'ultima accezione. «La mia ideologia non va contro la ragione, dato che non ammetto altro modo di conoscenza teoretica; va solo contro il razionalismo»[52].

Fin dai tempi di Platone, la ragione è considerata come strumento per accertare le cause di qualcosa, per risalire da un oggetto ai suoi principi; definire significa scomporre l'oggetto nei suoi elementi ultimi, penetrare nella sua intimità, come se lo si vedesse dall'interno, mentre si produce a partire dai suoi principi. Però c'è un problema in cui si imbatte lo stesso Platone: quando giungiamo agli elementi ultimi, arriviamo a un punto oltre il quale non si può proseguire:

> «Dal che risulta che dinanzi agli elementi [semplici] la mente cessa di essere razionale. E delle due l'una: o, non potendo continuare a essere razionale di fronte ad essi, non li conosce, o li conosce attraverso uno strumento irrazionale. Nel primo caso risulterà che conoscere un oggetto equivarrebbe a ridurlo a elementi inconoscibili, il che è oltremodo paradossale. Nel secondo, la ragione risulterebbe come una zona intermedia tra la conoscenza irrazionale del composto e quella non meno irrazionale dei suoi elementi. Di fronte ad essi terminerebbe l'analisi, o *ratio*, e vi sarebbe posto soltanto per l'intuizione. Nella ragione stessa troveremmo, dunque, un abisso di irrazionalità»[53].

Si può riassumere in questo modo la teoria della ragione:

> «1. La ragione, che consiste in mera analisi o definizione, è in effetti la massima intellezione, perché scompone l'oggetto nei suoi elementi e pertanto ci permette di vederne l'interno, di penetrarvi e renderlo trasparente.

---

[52] J. Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo*, O. C. III, 270-281, part. 273.
[53] *ibid*., 274.

2. Di conseguenza, la teoria che aspiri ad esser pienamente tale dovrà essere sempre razionale.

3. Ma, contemporaneamente, la ragione si rivela una mera operazione formale di dissezione, un semplice strumento di discesa dal composto ai suoi elementi. Ed esistono composti infiniti - tutte le realtà - che sono pertanto irrazionali. D'altra parte, gli elementi cui si può eventualmente giungere sono egualmente irrazionali. Di modo che:

4. la ragione è una piccola zona di chiarezza analitica che si apre tra due strati insondabili di irrazionalità.

5. Il carattere essenzialmente formale e operativo della ragione la conduce inesorabilmente verso un metodo intuitivo, opposto ad essa, ma di cui essa vive. Ragionare è un puro combinare visioni non ragionabili.

Questo è, a mio giudizio, il ruolo della ragione. Tutto ciò che è in più, degenera in razionalismo»[54].

---

[54] *ibid*., 277. Nello stesso anno di pubblicazione del *Tema de nuestro tiempo* Ortega interviene con un interessante articolo sulla filosofia dei valori: *Introducción a una estimativa*. «La coscienza del valore, scrive, è tanto generale e primitiva quanto la coscienza degli oggetti. È difficile che, davanti a una cosa qualunque, ci limitiamo ad apprendere la sua costituzione reale, le sue qualità di ente, le sue cause, i suoi effetti. Accanto a tutto ciò, accanto a ciò che una cosa è o non è, è stata o può essere, troviamo in essa una rara e sottile caratteristica, in base alla quale ci appare valida o disprezzabile» (*art. cit.* in O. C. VI, 315-

In definitiva, un pensiero che voglia riflettere la realtà non può essere né razionalista né irrazionalista per partito preso, ma deve servirsi della ragione entro i limiti in cui questa funziona.

335, part. 317). Oltre a percepire le cose, le valutiamo, le troviamo organizzate in una struttura in cui conta il loro valore. I valori non sono soggettivi, ma oggettivi: «Il valore ci si presenta come un carattere oggettivo consistente in una dignità positiva o negativa che riconosciamo all'atto della valutazione. Valutare non è *dare* valore a chi di per sé non lo aveva; è riconoscere un valore che risiede nell'oggetto. Non è una *quaestio facti*, ma una *quaestio juris*» (327). Si tratta dunque di qualità reali, ma *sui generis*: «Non si vedono con gli occhi come i colori, né si intendono come i numeri o i concetti. La bellezza di una statua, la giustizia di un atto, la grazia di un profilo femminile, non sono cose che è possibile intendere o non intendere. È possibile solo "sentirle" e, meglio, stimarle o disistimarle. L'estimazione è una funzione psichica reale - come il vedere, come l'intendere - nella quale ci si rendono patenti i valori. E viceversa, i valori esistono solo per i soggetti dotati della facoltà estimativa, nello stesso modo in cui l'uguaglianza e la differenza esistono solo per esseri capaci di comparare» (330). Una tela di Velázquez non è solo la materialità della tela e dei colori: «La percezione della cosa come tale e la percezione dei suoi valori si producono con grande indipendenza l'una dall'altra. Voglio dire che a volte vediamo molto bene una cosa e tuttavia non "vediamo" i suoi valori. Per esempio: per trecento anni i quadri del Greco sono stati osservati senza scoprirne le peculiari qualità estetiche» (330).

CAPITOLO III

LA VITA COME REALTÀ RADICALE

9. La realtà radicale

Man mano che Ortega approfondisce il tema dei rapporti tra verità, storia e prospettiva, la vita umana emerge come l'asse attorno al quale prende corpo un pensiero organico. Punto di arrivo di questa riflessione è la concezione della vita umana come realtà radicale, e uno dei momenti più importanti nella costruzione di quest'idea è il corso che Ortega tiene nel 1929, col titolo: *¿Qué es filosofía?*, e di cui abbiamo il testo base, pubblicato con lo stesso titolo.

Il primo problema affrontato si collega strettamente alle tematiche viste in precedenza: il problema dello scetticismo, del relativismo, del cambiamento, il rapporto tra l'uomo vivente e le verità immutabili. La legge di gravità, osserva Ortega, in quanto verità, è sempre stata vera. Ma per essere formulata ha dovuto attendere Newton, e nulla garantisce che in futuro questa legge non sia dimenticata. Ora, questi mutamenti non riguardano la legge né la gravità reale che fa cadere i corpi, ma sono di pertinenza delle vicende umane: se la gravità venisse dimenticata, il mutamento riguarderebbe l'uomo e non il fatto:

> «Questo dà alle verità una condizione doppia oltremodo curiosa. Di per sé, esse preesistono sempiternamente, senza alterazione né modificazione. Tuttavia, la loro acquisizione ad opera di un soggetto reale, assoggettato al tempo, procura loro un aspetto storico: nascono in una data e forse si volatilizzano in un'altra. È chiaro che questa temporalità non riguarda propriamente loro, ma la loro presenza nella mente umana. Ciò che accade realmente nel tempo è l'atto psichico con cui le pensiamo, il quale atto è un evento reale, un cambiamento effettivo nella serie degli istanti. Di rigore, ad avere storia è il nostro conoscerle o ignorarle. Questo è precisamente il fatto misterioso e inquietante, perché accade che con un nostro pensiero, realtà transitoria, fugace di un mondo fugacissimo, entriamo in possesso di qualcosa di permanente e sovratemporale. Dunque, il pensiero è un

punto in cui si toccano due regioni di opposta consistenza»[1].

Ora, da questo carattere storico della conoscenza, che riguarda appunto noi e non la verità, non può derivare il relativismo:

> «Il fatto che una verità, se è tale, vale per tutti, e il fatto che tra tutti solo uno o pochi, o solo un'epoca, arrivino a conoscerla e a prestarle adesione, sono cose diverse; e proprio perché lo sono, occorre articolarle... Dobbiamo rappresentarci le variazioni del pensare non come un cambiamento nella verità di ieri, che la converte in errore di oggi, ma come un cambiamento nell'orientamento dell'uomo, che lo porta a vedere davanti a sé altre verità, diverse da quelle di ieri. Dunque, è l'uomo che cambia, non le verità»[2].

Questo umano percorrere la serie delle verità è l'a priori fondamentale della storia. Ma se l'uomo cambia, abbiamo il problema di dare una definizione dell'uomo che includa le sue variazioni, che valga, ad esempio, per Kant e per l'uomo di Neanderthal. Deve esistere un minimo comun denominatore tra i punti estremi delle variazioni umane.

Oggi risulta equivoca la vecchia definizione dell'uomo come animale razionale,

> «perciò preferiamo dire, agli effetti della storia, che l'uomo è ogni essere vivente che pensa con significato, e che per questo possiamo comprenderlo. Il presupposto minimo della storia è che il soggetto di cui parla possa essere compreso. Orbene, non si può comprendere se non ciò che ha una qualche dimensione di verità. Un errore assoluto non ci parrebbe tale, perché nemmeno lo comprenderemmo. Il presupposto della storia è dunque l'esatto contrario di un radicale relativismo»[3].

Nella cultura di uomini che, a prima vista, non comprendiamo affatto, c'è una dimensione di verità; «la storia è precisamente la seconda vista, che riesce a trovare la ragione dell'apparente non ragione»[4]. In questo senso, la storia è tentativo di comprensione delle diverse culture umane, e dunque della verità, cioè tentativo di articolare in una visione organica le verità parziali colte in ogni singola cultura. La storia è un movimento di comprensione e coordinamento: «Poiché dà un significato pieno ad ogni posizione relativa dell'uomo, e ci svela la verità eterna che ogni tempo ha vissuto, supera radicalmente ciò che nel relativismo è incompatibile con la fede in un destino trans-relativo e come eterno dell'uomo»[5]. Detto in altri

---

[1] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* in O. C. VII, 275-438, in partic. 281.
[2] *ibid*., 284.
[3] *ibid*., 285.
[4] *ibidem.*
[5] *ibidem.*

termini:

> «La verità è storica. Come, ciononostante, la verità possa e debba pretendere di essere metastorica, senza relativismi, assoluta, è la grande questione. Molti di voi sanno già che per me risolvere, per quanto è possibile, tale questione costituisce "il tema del nostro tempo"»[6].

La domanda sul cambiamento nella conoscenza della verità, allora, è anche una domanda sul perché della storia, dato che di per sé l'aver compiuto una scoperta non cambia il volto complessivo dell'età in cui viviamo. Certo, se una massa enorme adottasse all'improvviso una nuova idea, si avrebbe uno sconvolgimento nelle credenze e negli assetti, ma questo non accade; le masse enormi non adottano un'idea solo perché viene loro predicata; per Ortega, è necessario che vi sia in esse una predisposizione radicale, senza la quale ogni predicatore parla al deserto. «I cambiamenti storici presuppongono la nascita di un tipo d'uomo diverso, in più o in meno, da quello preesistente; vale a dire, presuppongono il cambiamento delle generazioni»[7].

Per Ortega, in ultima analisi, è un cambiamento generazionale ad aver posto fine all'epoca dello scientismo, che sembrava aver travolto la filosofia. Più in generale, lo scientismo si basava su presupposti che sono le radici stesse della modernità: la scienza di Galileo, il razionalismo, il meccanicismo, e dunque la crisi riguarda la modernità stessa nel suo insieme. Ma ancora una volta, le idee moderne presupponevano una sensibilità particolare. Il metodo di Galileo, infatti, aveva un duplice criterio di certezza: la deduzione propria alla matematica, e l'osservazione dei corpi reali, l'esperimento, per confermare il valore delle leggi escogitate sul piano razionale. Era noto che non fosse perfetta la concordanza tra legge teorica e caso concreto, ma le difformità non erano grandi al punto da impedire il cammino della scienza. Tuttavia, la sola scienza di Galileo non avrebbe potuto causare l'ubriacatura di scientismo. Si è aggiunto un fattore determinante: la scienza procurava conoscenze utili a un tipo umano per il quale l'utilità pratica rappresenta un valore: il borghese[8].

---

[6] *ibid.*, 301.

[7] *ibid.,* 289. Ortega riprende il tema delle generazioni, insistendo ora sul fatto che esse convivono, cioè che giovani, maturi e vecchi rappresentano tre tempi vitali diversi che agiscono contemporaneamente nel presente. Questo produce il cambiamento. «La generazione dei figli è sempre un po' diversa da quella dei padri: rappresenta un nuovo livello dal quale viene sentita l'esistenza. Solo che, ordinariamente, la differenza tra figli e padri è molto piccola, sicché predomina il nucleo comune di coincidenze, e allora i figli vedono se stessi come continuatori e perfezionatori del tipo di vita condotto dai padri. Ma a volte la distanza è enorme: la nuova generazione trova una scarsa continuità con la precedente. Allora si parla di crisi storica» (*ibid*., 293).

[8] «Il borghese vuole accomodarsi nel mondo e con questo scopo interviene in esso modificandolo a suo piacimento. Perciò l'età borghese attribuisce a suo onore soprattutto il trionfo dell'industrialismo e, in generale, delle tecniche utili alla vita, come la medicina,

Ora, il nostro secolo ha visto ancora una svolta, con la nuova fisica. Si è compreso che un complesso di fatti può essere spiegato con molte teorie ugualmente adeguate, e solo motivi pratici fondano la superiorità di una sulle altre. Contemporaneamente, il valore dell'esperimento è diventato relativo: con l'esperimento manipoliamo la natura obbligandola a rispondere, e pertanto esso non ci rivela la natura in sé, ma solo la sua reazione determinata a un nostro intervento determinato. «Di conseguenza - e questo mi interessa sottolinearlo come espressione formale - la cosiddetta realtà fisica è una realtà dipendente e non assoluta, una quasi-realtà, perché è condizionale e relativa all'uomo»[9]. Questo riapre il problema di cosa sia la realtà, cioè riapre lo spazio della metafisica. Nello stesso tempo, ogni scienza si rende autonoma, e per ciò stesso si pone la questione di una disciplina che articoli queste autonomie, evidentemente senza identificarsi con nessuna scienza particolare. Ed anche questo è un compito filosofico. Dal punto di vista della storia delle idee (accantonando la questione delle generazioni), la crisi dello scientismo moderno è, in realtà, il ritorno della scienza ad un rapporto costruttivo con la filosofia, dopo una fase di concorrenza alla filosofia stessa.

La filosofia è il problema della verità, del cambiamento, dell'essere... ma di per sé non è una scienza come le altre:

> «Il fisico e il matematico conoscono fin dall'inizio l'estensione e gli attributi essenziali del loro oggetto; pertanto non cominciano con un problema, ma con qualcosa che dànno o prendono per saputo. Ma l'universo, all'indagine del quale parte audace il filosofo come un argonauta, non si sa cos'è. Universo è il termine enorme e monolitico che, con un ampio e vago gesto, occulta, più che enunciare, questo rigoroso concetto: tutto quanto esiste. Questo è, a tutta prima, l'universo. Questo, si noti bene, nient'altro che questo, perché quando pensiamo al concetto "tutto quanto c'è", non sappiamo cosa sia questo che c'è; l'unica cosa che pensiamo è un concetto negativo, ossia la negazione di ciò che è solo parte, pezzo, frammento. *Il filosofo, dunque, a differenza di ogni altro scienziato, s'imbarca verso lo sconosciuto in quanto tale*»[10].

> «Il filosofo ignora quale sia il suo oggetto e ne sa soltanto: primo, che non è nessuno degli altri oggetti; secondo, che è un oggetto integrale, che è l'autentico tutto, quello che non lascia fuori nulla, e perciò è l'unico sufficiente a se stesso. Ma appunto, nessuno degli oggetti conosciuti o sospettati possiede questa condizione. Pertanto, l'universo è ciò che radicalmente non sappiamo»[11].

---

l'economia, l'amministrazione. La fisica acquistò un prestigio senza pari, perché da essa derivavano la macchina e la medicina» (*ibid*., 295).

[9] *ibid.,* 303.

[10] *ibid.,* 308.

[11] *ibidem.*

Non a caso, Aristotele chiamava la filosofia: *zetouméne epistéme*, la scienza che si cerca. Ma c'è ancora altro. La conoscenza filosofica deve essere intesa come

> «un sistema integrale di posizioni intellettuali nel quale si organizza metodicamente l'aspirazione alla conoscenza assoluta. Perché un complesso di pensieri sia filosofia, è decisivo che la reazione dell'intelletto di fronte all'universo sia ugualmente assoluta, integrale - insomma, che sia un sistema assoluto»[12].

Questo appetito di integralità non è una vana illusione, ma è l'atteggiamento innato della nostra mente: sentiamo che il mondo che ci circonda è completo, e parimenti ci sentiamo spinti verso la conoscenza ultima. È una spinta che fa parte della realtà della vita umana, e che porta l'uomo a superare i limiti delle conoscenze scientifiche:

> «La verità scientifica è caratterizzata dalla sua esattezza e dal rigore delle sue previsioni. Ma queste mirabili qualità sono conquistate dalla scienza sperimentale a prezzo di restare su un piano di problemi secondari, lasciando intatte le ultime, le decisive questioni. Di questa rinuncia essa fa la sua virtù essenziale, e non sarebbe necessario rimarcare che già solo per questo merita applausi. Ma la scienza sperimentale è solo un'esigua porzione della mente e dell'organismo dell'uomo. Dove essa si ferma, non si ferma l'uomo... La missione della fisica è accertare, di ogni fatto che si produce ora, il relativo principio, cioè il fatto precedente che lo ha originato. Ma questo principio ha a sua volta un principio anteriore e così di seguito, fino a un principio primo originario. Il fisico rinuncia a cercare questo principio primo dell'universo, e fa molto bene. Ma ripeto che l'uomo, in cui ogni fisico vive alloggiato, non rinuncia e, di buon grado o contro il suo arbitrio, l'anima gli corre verso quella prima ed enigmatica causa. È naturale che sia così... Con violenza, il secolo scorso volle frenare la mente umana là dove termina l'esattezza. Questa violenza, questo volgere le spalle ai problemi ultimi, fu chiamato "agnosticismo". Ecco ciò che non è più giustificato né plausibile»[13].

In sostanza, Ortega ha sgombrato il terreno da una serie di atteggiamenti - relativismo, pragmatismo, agnosticismo - che lo scientismo ottocentesco aveva proiettato sulla filosofia, riaprendosi lo spazio per un filosofare puro, nel senso di non condizionato da nulla che non sia la filosofia stessa. Questa

---

[12] *ibid.,* 310. Con ciò occorre rinunciare al pragmatismo, secondo il quale un problema insolubile non è un problema.

[13] *ibidem*.

filosofia sarà dunque una «scienza», nel senso che le sue asserzioni sono argomentate in modo rigoroso, ma non nel senso che essa deve prendere a modello una disciplina scientifica, come la geometria o la matematica. A ragione del carattere eterogeneo del suo oggetto, essa è una scienza eterogenea che deve costruirsi tutto da sé. Dunque, con quale metodo andrà ad affrontare il problema dell'universo e della verità?

10. Il metodo teorico

Si è completato un primo giro attorno al problema. La relazione tra storia e verità ha condotto alla questione del cambiamento, da questo alla rottura generazionale che ha riportato in auge la filosofia, e sempre ci siamo mossi all'interno del problema della vita umana. «Il fisico risulta, nel suo fondo ultimo e nel suo sostrato, nientemeno che un uomo, è vita umana. E questa vita umana ha la condizione inevitabile di riferirsi costantemente a un mondo intero, all'universo»[14]. La filosofia nasce dalla vita stessa, che non può farne a meno: «La filosofia è una cosa inevitabile»[15].

Prendiamo ora in esame il problema da un'altra prospettiva. Si è detto che il filosofo si interessa della totalità, in quanto esiste, e non delle cose prese singolarmente. Parte da un problema assoluto. Non sa cos'è tutto ciò che esiste; del tutto come tale non sa nulla, e tra le parti che non conosce, forse ve ne sono alcune estremamente importanti per arrivare alla verità. D'altra parte, ignora se veramente esiste un tutto, una totalità di cose organicamente connesse tra loro. Ignora se questo tutto sarà conoscibile e, in conclusione, non solo la filosofia è il problema dell'assoluto, ma è anche assolutamente problema. Tuttavia, la filosofia è costitutivamente necessaria all'intelletto:

> «Per questa semplice ragione: tutto ciò che è, e sta qui, tutto quanto ci è dato, presente, patente, è per essenza mero pezzo, parte, frammento, moncherino. E non possiamo vederlo senza prevedere e avvertire la mancanza della porzione assente. In ogni essere dato, in ogni dato del mondo, troviamo la sua essenziale linea di frattura, il suo carattere di parte e solo parte»[16].

Ortega dà la massima importanza a questa idea e la formula con quella che chiama una «espressione rigorosa»: nessun oggetto del mondo è realmente autosufficiente, al punto da non richiedere un fondamento; ogni cosa del mondo ci si presenta come un frammento; ma se così è, allora anche il mondo nel suo complesso è un frammento, che non riesce a spiegare se stesso:

---

[14] *ibid.,* 317.
[15] *ibidem.*
[16] *ibid.,* 330.

> «Il mondo che troviamo, è; ma contemporaneamente non è sufficiente a se stesso, non sostiene il suo essere, grida ciò che gli manca, proclama il suo non essere e ci obbliga a filosofare; perché la filosofia è questo: cercare al mondo la sua integrità, completarlo in un universo, e alla parte costruire un tutto dove essa alloggi e riposi. Il mondo è un oggetto insufficiente e frammentario, un oggetto fondato su qualcosa che non è lui, che non è ciò che è dato. Questo qualcosa ha dunque, *sensu stricto*, una missione fondante, è l'essere fondamentale. Come diceva Kant: "Quando ci è dato il condizionato, l'incondizionato ci è posto come problema". Ecco il problema filosofico decisivo e la necessità mentale che ci lancia verso di esso»[17].

L'essere fondamentale non va cercato tra le cose del mondo:

> «L'essere fondamentale, per la sua stessa essenza, non è un dato, non è mai un presente per la conoscenza, è appunto quello che manca a tutto ciò che è presente. Come sappiamo di lui? Curiosa avventura quella di questo strano essere. Quando in un mosaico manca una tessera, ce ne accorgiamo dal buco che lascia; ciò che vediamo è la sua assenza; il suo modo di essere presente è mancare, e pertanto essere assente. Analogamente, l'essere fondamentale è l'eterno ed essenziale assente, è quello che manca sempre nel mondo - e di lui vediamo solo la ferita che la sua assenza ha lasciato, come vediamo in un monco il braccio mancante. E bisogna definirlo disegnando il profilo della ferita, descrivendo la linea di frattura. Per il suo carattere di essere fondamentale non può assomigliare all'essere dato, che è appunto un essere secondario e fondato. È per essenza il completamente altro, il formalmente diverso, l'assolutamente esotico»[18].

Essere fondamentale è il termine filosofico con cui si indica Dio: «Nelle religioni compare sotto il nome di Dio questo che in filosofia nasce come problema del fondamento del mondo»[19].

Ora, dato il suo carattere problematico, la filosofia non può che partire da una piena autonomia, perché nel suo punto di partenza non può essere posto nulla di certo. Il filosofo deve definire da sé i pochi principi che, sul piano teoretico, gli sembrano irrinunciabili; poi, da questi, inizia un viaggio di ritorno verso l'universo, nel tentativo di spiegarlo. La filosofia si occupa di tutto quanto esiste, nel senso che tratta ogni cosa nel suo aspetto universale; pertanto, tratta un solo aspetto di ogni cosa.

Il filosofo opera con il metodo teorico:

---

[17] *ibid.,* 333.
[18] *ibidem*.
[19] *ibid.,* 334.

> «La teoria è un insieme di concetti - nel senso rigoroso del termine concetto. E questo senso rigoroso consiste nel fatto che un concetto è un contenuto mentale enunciabile. Ciò che non si può dire, l'indicibile, l'ineffabile, non è concetto, e una conoscenza che consiste in visione ineffabile dell'oggetto sarà tutto ciò che volete, magari sarà, se volete, la forma suprema della conoscenza, ma non è ciò che tentiamo sotto il nome di filosofia»[20].

La filosofia è, per Ortega, un enorme appetito di trasparenza e una volontà di solarità, che mira a dichiarare, a svelare, dis-velare l'occulto o velato:

> «In Grecia la filosofia fu chiamata sin dall'inizio *alétheia* che significa disoccultamento, rivelazione o disvelamento; insomma, manifestazione. E manifestare non è altro che parlare, *logos*. Se il misticismo è tacere, il filosofare è dire, scoprire nella grande nudità e trasparenza della parola l'essere delle cose, dire l'essere: *ontologia*»[21].

La filosofia è una teoria sull'universo, e come tale si compone di evidenze e procede per evidenze:

> «Una frase è vera quando possiamo confrontare ciò che essa dice con le cose stesse di cui dice. La verità è intanto la coincidenza tra il parlare di una cosa e la cosa stessa di cui parla... Quando accettiamo la verità di una frase *fondandoci* sul fatto che stiamo vedendo ciò che intendiamo nel significato delle parole, questa frase è una verità evidente»[22].

Con questa impostazione, si resta fedeli all'esigenza di concretezza da cui era partito il positivismo, ma non si parte da un'idea previa di come dovrebbero essere i fatti, che è l'errore rimproverato al positivismo dalla fenomenologia. Si cerca di lasciare che la realtà si presenti nel suo modo e nella sua consistenza. Evidenza significa aver presente la realtà, sensibilmente o meno, e sospensione di ogni credenza abituale: qualunque affermazione viene sottomessa all'osservazione, per constatare che è evidente. Questa operazione rigorosa, in cui consiste la filosofia, è un metodo con cui viene combattuto un atteggiamento naturale della mente, che tende a risparmiarsi la fatica della continua verifica degli enunciati. Si tratta di un comportamento metodicamente paradossale nella sua stessa radice: «La "*doxa*" è l'opinione spontanea e consuetudinaria; più ancora, è l'opinione "naturale". La filosofia si vede obbligata ad abbandonarla, ad andarle dietro o sotto, in cerca di un'altra opinione, di un'altra "*doxa*" più

---

[20] *ibid.,* 338.
[21] *ibid.,* 342.
[22] *ibid.,* 350.

sicura di quella spontanea. È, dunque, *para-doxa*»[23]. Si tratta, allora, di porre in questione tutto ciò che crediamo di sapere, per ottenere come risultato un insieme, molto ridotto, di dati che ci sembrano inquestionabili. Questi saranno i dati di partenza del discorso filosofico. Occorre ora vedere quali sono questi dati a disposizione.

11. Il dubbio sistematico

I dati di partenza debbono essere a prova di critica, anche di critiche formali, come il dubbio sistematico di Cartesio. Il dubbio metodico non nega l'esistenza del mondo, ma afferma che tutto è dubitabile e quindi non può essere il punto di partenza di un discorso filosofico: «Rigorosamente parlando, ciò che la filosofia dice è soltanto: né l'esistenza né l'inesistenza del mondo circostante sono evidenti; pertanto non si può partire né dall'una né dall'altra»[24]. È nota la soluzione di Cartesio: se tutto è dubitabile, non si può dubitare che sto dubitando:

> «Dubitare significa *sembrarmi* che qualcosa è dubitabile e problematico. Sembrarmi qualcosa e pensarlo, sono la stessa cosa. Il dubbio non è che un pensiero. Orbene, per dubitare dell'esistenza di un pensiero debbo per forza pensare questo pensiero, dargli esistenza nell'universo; con lo stesso atto con cui tento di sopprimere il mio pensiero, lo realizzo. In altri termini, il pensiero è l'unica cosa dell'universo la cui esistenza non si può negare, perché negare è pensare. Le cose a cui penso potranno anche non esistere nell'universo, ma è indubitabile che le penso... Il pensiero ha il misterioso privilegio che il suo essere, ciò che pretende di essere, si riduce a un sembrarmi, a un essere per me. E poiché io intanto non consisto che nel mio pensare, diremo che il pensiero è l'unica cosa in cui l'essere, quello che è realmente, consiste solo in ciò che è per se stesso. È ciò che sembra essere, e nient'altro»[25].

Da questa posizione di Cartesio, che Ortega ha riassunto, è derivato l'idealismo, una filosofia pericolosa, perché era quasi riuscita a convincere l'uomo occidentale che il mondo circostante fosse solo una sua immagine. «Ora però, scrive Ortega, ci incombe il difficile compito di aprire il ventre dell'idealismo, di liberare l'io dalla sua prigione esclusiva, di procurargli un mondo circostante»[26]. Bisognerà tornare alla realtà, ma tenendo presente che, nel frattempo, la filosofia moderna ha comunque realizzato un'efficace

---

[23] *ibid.,* 357.
[24] *ibid.,* 365.
[25] *ibid.,* 366.
[26] *ibid.,* 391.

critica dell'ontologia classica. Non si tratta, dunque, di restaurare metafisiche screditate, ma di tornare alla realtà per edificare un pensiero nuovo ed esente dagli errori già commessi:

> «Nell'atteggiamento innato della mente, per l'uomo primitivo e per l'antico, per noi stessi quando non filosofiamo, il cosmo, le cose, la natura, il corporeo, sembrano dati e reali. È questo che per primo viene preso come reale, come essere... Ma l'idealismo si rende conto che le cose, l'esteriorità, il cosmo hanno una realtà, un essere problematico che è il solo ad esistere con certezza, ed è il nostro pensare le cose, l'esteriorità, il cosmo. E così scopre una nuova forma di realtà, di essere veramente primordiale e sicuro, l'essere del pensiero... L'essere del pensiero non consiste semplicemente in essere, ma in essere per sé, in rendersi conto di se stesso, in sembrarsi essere. Non avvertite la differenza radicale che c'è tra il modo d'essere del pensiero e il modo d'essere della cosa? Non avvertite che necessitiamo di concetti radicalmente nuovi, idee, categorie diverse dalle antiche, per intendere, per concepire teoreticamente, scientificamente questa realtà che chiamiamo pensiero?»[27].

Ecco la necessità di rifiutare il vecchio concetto di essere, ereditato dal pensiero greco. Ma la cosa sorprendente è che i pensatori moderni, con Cartesio in prima fila, non compiono questo rifiuto, e da qui deriva l'errore idealista. Eppure, l'analisi del pensiero, come realtà sfuggente alle categorie dell'essere parmenideo o aristotelico, poteva condurre verso una direzione teoretica ben diversa.

Se il pensiero esiste, e consiste nel rendersi conto di se stesso, nel riflettere su se stesso, esso è riflessione:

> «A sua volta, la riflessione è soltanto un pensiero mio, senz'altro essere o realtà che essere pensata, che sembrarmi essere "riflessione"... Perché un pensiero esista e sia, basta che io lo pensi; pensarlo è farlo, dargli l'essere, ed esso è solo mentre e fintantoché lo penso, lo eseguo, lo attuo»[28].

Se penso A, allora esiste pensare A, cioè *cogitatio est*. Ma Cartesio non dice questo; dice *cogito ergo sum*, e questa frase ha due parti: la prima, *penso*; la seconda, *dunque sono*. Cartesio non si accontenta del solo *cogito* o *cogitatio est*. Ha scoperto un tipo di realtà che consiste in dinamismo di riflessione, e subito la inserisce nell'ontologia preesistente, cercando l'*essere* del pensiero:

> «Il pensiero esiste indubbiamente, ma dato che consiste in mero

---

[27] *ibid.,* 393.
[28] *ibid.,* 394.

> sembrarmi, in mera apparenza, non è una realtà, un essere nel senso tradizionale della parola. Poiché io, Descartes, che ho dubitato di tutto, non mi sono ricordato di mettere in dubbio la verità delle categorie antiche e, in particolare, la nozione classica dell'essere,... ho necessità di fare un ragionamento, un entimema: se è indubitabile che esiste l'apparenza del pensiero, è d'obbligo ammettere una realtà latente sotto questa apparenza, qualcosa che appare in questa apparenza, che la sostiene e che la è veramente. Chiamo *io* questa realtà latente; questo mio io reale non lo vedo, non mi è evidente - perciò ho necessità di arrivare a una conclusione, benché di tipo immediato, per cui per affermare l'esistenza dell'io debbo passare per il ponte di un "dunque"»[29].

Quando poi ci si chiede chi è questo io, Cartesio risponde che è una cosa che pensa. «Ah! una cosa! L'Io non è pensiero, ma una cosa di cui il pensiero è attributo, manifestazione, fenomeno. Siamo ricaduti nell'essere inerte dell'ontologia greca»[30]. Ecco allora che il pensiero ha necessità di un sostrato; ma ora risulta problematico accettare la prima frase del ragionamento, e dire: *cogito*.

Orbene, vediamo di tener fermo sulla scoperta del pensiero come realtà che non rientra nelle categorie classiche dell'essere, e di comprendere ciò che questo implica. La tesi idealista dice che il teatro che sto vedendo è una mia rappresentazione: la sua realtà esterna è intanto presunta. Invece è indiscutibile la sua realtà in quanto contenuto mentale mio, interno al mio io. Contenuto mentale, però, è un'espressione ambigua: io non sono grande come un teatro, e non posso contenerlo. Diciamo allora che il contenuto del mio pensiero è solo il mio pensare il teatro, è l'immagine del teatro:

> «Ora, però, non si parla più del teatro: il teatro l'abbiamo lasciato fuori. Era dunque falso il dilemma: o fuori o dentro. Il teatro, la realtà esterna, se ne sta sempre fuori, non sta in me. Il mondo non è la mia rappresentazione... *Io* mi rappresento il mondo... Ma il mondo che mi rappresento non è il mio rappresentarlo, bensì il rappresentato»[31].

Il teatro non fa parte del mio pensiero, anche se evidentemente non si può dire che il mio pensiero non abbia nulla a che fare con il teatro:

> «Il mondo esterno non esiste senza il mio pensarlo, ma il mondo esterno non è il mio pensiero e io non sono teatro né mondo - sono di fronte a questo teatro, sono *con* il mondo-, siamo io *e* il mondo... Questo teatro e io stiamo faccia a faccia, senza intermediari: esso è, perché io lo vedo, e indubbiamente è almeno ciò che ne vedo, tale e

---

[29] *ibid.,* 396.
[30] *ibidem.*
[31] *ibid.,* 401.

> quale lo vedo... Ma non sta in me, né si confonde con me: le nostre relazioni sono belle e inequivocabili. Io sono colui che lo vede, lui è ciò che ora vedo - senza di lui, e altre cose come lui, il mio vedere non esisterebbe, cioè non esisterei io. Senza oggetti non c'è soggetto»[32].

Soggetto e oggetto sono correlativi: nessuno può esistere senza l'altro, il soggetto non può sussistere di per sé, come se non esistessero gli oggetti, come se non consistesse in un aver a che fare con gli oggetti:

> «Abbiamo, dunque, la necessità di correggere il punto di partenza della filosofia. Il dato radicale non è semplicemente: il mio pensiero esiste, o io pensante esisto, bensì che, se il pensiero esiste, esistono *ipso facto* io che penso e il mondo a cui penso, e l'uno esiste con l'altro, senza separazione possibile»[33].

Ma in questo contesto di relazioni indissolubili, né il soggetto né l'oggetto sono più pensabili come esseri sostanziali, caratterizzati da quella autonomia o autosufficienza in ordine all'esistenza, che era propria dell'ontologia greca. La loro correlazione è il dato di partenza della filosofia; l'elemento indubitabile da cui muove il discorso filosofico è «l'esistenza congiunta di un io, o soggettività, e del suo mondo. Non c'è l'uno senza l'altro»[34]. Con questa posizione, la coscienza rimane soggettività e intimità, ma non è più una reclusione, bensì è un «rendersi conto» del mondo, essere aperta al mondo: si è recuperato l'atteggiamento spontaneo della mente di fronte al reale, salvando l'essenziale della posizione idealista e di quella realista.

Tuttavia, questo dato radicale e indubitabile, in cui ci siamo imbattuti, può essere espresso con parole più abituali: l'esistenza congiunta di io e mondo è *la mia vita*:

> «La realtà primordiale, il fatto di tutti i fatti, il dato per l'universo, ciò che mi è dato è... "la mia vita" - non il mio io soltanto, non la mia coscienza ermetica: queste cose sono già interpretazioni, l'interpretazione idealista. Mi è data "la mia vita", e la mia vita è anzitutto il trovarmi io nel mondo; non così, vagamente, ma in questo mondo, nel mondo di ora, e non così vagamente, in questo teatro, ma anche in questo istante, facendo ciò che vi sto facendo, in questo

---

[32] *ibid*., 401. Cfr. P. Garagorri: «Se analizziamo un pensiero è facile avvertire che esso implica: 1) il pensatore del pensiero; 2) ciò che viene pensato in questo pensiero; 3) il pensare come atto o azione in cui il pensatore si rende presente il pensato. Il pensatore, chiaramente, è un uomo; ma ciò che viene pensato nel pensiero debbono essere le cose, come sembra necessario, le cose di cui l'uomo si occupa e che cerca di conoscere. Nel pensiero dell'uomo le cose ricompaiono come parte inevitabile di questo pensiero. Ogni pensare è un pensare-a... ciò che viene pensato; e questo pensato debbono essere le cose» (*Ortega y Gasset, Una reforma de la filosofía*, cit., 61).

[33] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía*?, cit., 402.

[34] *ibid*., 403.

> frammento teatrale del mio mondo vitale - sto filosofando. *Sono finite le astrazioni*»[35].

12. La svolta

Vivere è il dato radicale:

> «Ogni altra cosa o modo di essere lo trovo nella mia vita, dentro di essa, come suo particolare, e riferito ad essa... L'equazione più astrusa della matematica, il concetto più solenne e astratto della filosofia, lo stesso universo, Dio stesso, sono cose che trovo nella mia vita, sono cose che vivo. E il loro essere radicale e primario è, pertanto, questo esser vissute da me, e non posso definire cosa sono, in quanto vissute, se non accerto prima cos'è il "vivere"»[36].

Il primo compito della filosofia è la definizione della realtà radicale «la mia vita». Ora, «vivere è ciò che nessuno può fare al mio posto - la vita è intrasferibile-, non è un concetto astratto, è il mio essere individualissimo. Per la prima volta la filosofia parte da qualcosa che non è un'astrazione.

---

[35] *ibid*., 404. Cfr. P.Garagorri: «La verità cercata, prima di tutto, prima di disegnare quale essa sia, ha molto a che vedere con l'uomo, che è qualcosa di vivente, nella sua radice scoperta; dal momento che è ciò che l'uomo *ha necessità* di sapere per arrivare a essere, a realizzarsi. In definitiva, l'indubitabile è che la verità *esista*» (P. Garagorri, *Ortega y Gasset, una reforma de la filosofía*, cit., 110). Nella stessa pagina del testo citato, Garagorri ripete ancora questo concetto: per Ortega «risulta indubitabile che *esista* la verità, ma questa ha una radice vivente». E, più avanti, scrive ancora: «La verità, dice Ortega, non è indipendente da me, benché sia distinta dal mio io, e neppure è soggettiva, bensì imposta, obbligante per me. Pertanto non è neppure ciò che mi conviene personalmente - questa è un'ipotesi, l'ipotesi del pragmatismo, che ci interessa mettere in chiaro in questo livello. Il pragmatismo, nonostante i suoi successi, è frenato dall'inveterato utilitarismo anglosassone, e fa dell'utile, della convenienza individuale, il criterio della verità. Nel nostro caso, nel pensiero di Ortega, la verità - la verità vivente della realtà radicale - ci si può presentare con un profilo del tutto opposto alla convenienza» (P. Garagorri, *ibid*., 111). «La verità, prosegue Garagorri, è la verità vivente della realtà radicale, cioè insieme verità dell'io e verità della circostanza; insomma, verità del successo nell'esecuzione ininterrotta che è il mio fare, il mio *quehacer* con le cose, con le facilitazioni e le difficoltà, con le *importanze* che sono per me le possibilità date» (*ibid*., 113). La ragione di questa condizione è che il *quehacer*, o vocazione, non è mai uno qualunque tra quelli possibili, né è necessariamente il più conveniente, né la convenienza è il suo criterio. «Verità, dunque, è coincidenza, non arbitrario capriccio, né mera convenienza: coincidenza dunque con qualcosa che ci è imposto come possibilità alimentata dall'occasione storica, ma questa coincidenza non consiste nell'equazione di una astratta identità prefissata, ma in quella di una struttura variabile per il suo contenuto e invariante come condizione strutturale. Nel primo caso, a questa equazione si arriva, la si trova; nel secondo caso questa equazione la si crea, si realizza» (P. Garagorri, *ibid*., 117). In conclusione, «la verità, scrive Garagorri, è circostanziale; ma inversamente e inseparabilmente, la circostanza ha la sua unica - unica rispetto a me - verità, che unicamente io sono e posso realizzare» (*ibid*., 117).

[36] J. Ortega y Gasset,*¿Qué es filosofía*?, cit., 405.

Questo è il paesaggio che annunciavo, il più vecchio di tutti, quello che lasciavamo sempre alle spalle»[37].

Dunque, sostituiamo l'*essere* con il *vivere*, cercando nuove categorie filosofiche. Ma le cose non dipendono dalla mia vita al modo che pretendeva l'idealismo. Non si tratta del fatto che io ho in me gli oggetti del pensiero, ma al contrario, li ho davanti, intorno e fuori:

> «Il modo della dipendenza tra il pensare e i suoi oggetti non può essere, come pretendeva l'idealismo, un averli in me, come miei ingredienti, ma al contrario, il mio trovarli come diversi e fuori di me, davanti a me. È falso, dunque, che la coscienza sia qualcosa di chiuso, un rendersi conto solo di se stessa, di ciò che ha al suo interno»[38].

La coscienza è coscienza della coesistenza di io e mondo. Dove «coesistenza» non indica una giustapposizione statica tra due «cose», ma l'unità dinamica e interattiva di io e mondo, evidentemente non più pensabili come «cose». Ecco perché si parla di «vita»: la vita non è una «cosa»:

«Il dato primario dell'universo è "il mio vivere" e tutto il resto c'è o non c'è nella mia vita, dentro di essa. Ora non risulta sconveniente dire che le cose, l'universo, Dio stesso sono contenuti della mia vita, perché "la mia vita" non è solo io, io soggetto, ma vivere è anche mondo... Siamo fuori dal recinto confinato, egotista, dall'ermetica stanza da infermo, fatta di specchi che ci rinviavano disperatamente il nostro stesso profilo - siamo fuori all'aria libera, coi polmoni ancora aperti all'ossigeno cosmico, con le ali pronte al volo, il cuore rivolto a ciò che è amabile. Il mondo è di nuovo orizzonte vitale che, come la linea del mare, curva intorno a noi il suo magnifico arco di balestra e fa sì che il nostro cuore si senta freccia, lui che, già di per sé cruento, è sempre ferita di dolore o di delizia. Salviamoci nel mondo - "salviamoci nelle cose". Quest'ultima frase l'avevo scritta quando avevo ventidue anni e studiavo nella mecca dell'idealismo, e già mi faceva tremare, anticipando oscuramente la vendemmia di una futura maturità. *E quindi uscimmo a riveder le stelle*»[39].

Ora, quando cerchiamo di definire la vita, non occorre ricorrere a formule biologiche o strutture psicologiche, che sono già interpretazioni del fatto immediato, della realtà radicale:

> «Vita è ciò che siamo e che facciamo»[40]. «Se un momento fa, mentre vi stavate dirigendo qui, qualcuno vi avesse chiesto dove stavate andando, avreste risposto: ad ascoltare una lezione di filosofia. E

---

[37] ibidem.
[38] *ibid*., 409.
[39] *ibid*., 411.
[40] *ibid*., 413.

> infatti state appunto qui ad ascoltarmi. La cosa non ha alcuna importanza, e tuttavia è ciò che ora costituisce la vostra vita. Ne sono dispiaciuto per voi, ma la verità mi obbliga a dire che la vostra vita, il vostro ora, consiste in una cosa di minima importanza. Ma se siamo sinceri, riconosceremo che la maggior parte della nostra esistenza è fatta di simili futilità: andiamo, veniamo, facciamo questo o l'altro, pensiamo, vogliamo, non vogliamo... *Vivere è quello che facciamo e che ci capita* - dal pensare o sognare o commuoverci, fino al giocare in borsa o vincere battaglie. Ma beninteso, nulla di ciò che facciamo sarebbe la nostra vita se non ce ne rendessimo conto. Questo è il primo attributo con cui ci imbattiamo: vivere è quella strana realtà unica che ha il privilegio di esistere per se stessa. Ogni vivere è viversi, sentirsi vivere, sapersi esistente - dove sapere non implica conoscenza intellettuale, né alcuna sapienza speciale, ma la sorprendente presenza che per ciascuno ha la sua vita: senza questo sapersi, senza questo rendersi conto, il mal di denti non ci dorrebbe»[41].

Dato che ci rendiamo conto di ciò che facciamo e che ci capita, possiamo dire che la vita è *nostra*. «Nel percepirci e nel sentirci, prendiamo possesso di noi, e questo trovarsi sempre in possesso di se stessi, questo perpetuo e radicale assistere a quanto facciamo e siamo, differenzia il vivere da ogni altra cosa»[42]. La vita sa si se stessa, si sente, si scopre nel momento stesso in cui scopre il mondo, cioè si scopre «in» un mondo. Vivere è occupazione con qualcosa: il mondo è dunque un ingrediente della vita:

> «Viviamo qui ed ora, cioè ci troviamo in un luogo del mondo e ci sembra che ci siamo giunti in modo quantomai libero. La vita, infatti, lascia un margine di possibilità all'interno del mondo, ma non siamo liberi di stare o no in questo mondo, che è il mondo di ora. È possibile rinunciare alla vita, ma se si vive non è possibile scegliere il mondo in cui vivere. Questo dà alla nostra esistenza un tratto terribilmente drammatico. Vivere non è entrare a volontà in un posto previamente scelto secondo il proprio gusto, come si sceglie il teatro dopo cena - ma è trovarsi improvvisamente, e senza sapere come, caduti, immersi, proiettati in un mondo non permutabile, in questo di ora. La nostra vita comincia con l'essere la perpetua sorpresa di esistere, senza il nostro assenso previo, naufraghi, in un universo non premeditato»[43].

Questa prospettiva apparentemente esistenzialista *avant la lettre* non deve essere fraintesa. La radicale insicurezza e l'essere gettati nel mondo - che l'esistenzialismo riprenderà come temi centrali nella sua analisi dell'esistenza - sono in Ortega controbilanciati in senso positivo, come

---

[41] *ibidem.*
[42] *ibid*., 414.
[43] *ibid*., 417.

vedremo. Intanto, l'uomo reagisce all'essere gettato nel mondo:

> «Non ci siamo dati la vita a noi stessi, ma la troviamo appunto nel trovarci con noi stessi. Una similitudine chiarificatrice potrebbe essere quella di un tale che, addormentato, è portato nelle quinte di un teatro e lì, con uno spintone che lo sveglia, è lanciato sulla scena davanti al pubblico. Trovandosi lì, cosa trova questo tale? Ebbene, si trova immerso in una situazione difficile, senza sapere come né perché, in una peripezia: la situazione difficile consiste nel risolvere in qualche modo decoroso quell'esposizione davanti al pubblico, che egli non ha cercato né preparato, né previsto. Nelle sue linee radicali, la vita è sempre imprevista. Non siamo stati annunciati prima di entrarvi - nel suo scenario che è sempre uno, concreto e determinato-: non ci hanno preparato»[44].

Ma anche con questo debutto più che precario, la vita che ci è stata data, non ci è data già fatta, non è prefissata, e dobbiamo farcela noi: si vedrà che siamo forniti di qualcosa di simile a un copione. La vita ci è data come problema, e questa è un'altra caratteristica essenziale della sua realtà. Il mondo, anch'esso dato, è la dimensione di fatalità della vita, e tuttavia include un orizzonte di possibilità: la dimensione di libertà della vita:

> «Non è sorprendente questo? Siamo stati gettati nella nostra vita e, contemporaneamente, questa cosa in cui siamo stati gettati dobbiamo farcela per conto nostro, per così dire, fabbricarcela. O, in altri termini, la nostra vita è il nostro essere»[45].

Il che svela immediatamente un'altra caratteristica della realtà radicale: vivere è dover decidere ciò che *saremo*. Allora, nel dire che la vita è ciò che facciamo e che ci capita, non ci si riferisce a un fare automatico, meccanico, istintivo, imposto all'uomo come a uno stereo è imposto il repertorio di musica da suonare; si tratta di azioni decise, o che includono una porzione di libera decisione:

> «Vivere è decidere costantemente ciò che saremo. Non vedete il favoloso paradosso che questo racchiude? Un essere che, anziché in ciò che è, consiste in ciò che sarà; pertanto in ciò che non è ancora! Bene, questo essenziale, abissale paradosso è la nostra vita. Io non ne ho colpa. Così è in rigorosa verità»[46].

A sua volta, questo comporta un altro ingrediente: nella radice stessa della nostra vita ci sono il presente, il passato e il futuro.

---

[44] *ibidem.*
[45] *ibid*., 418.
[46] *ibid*., 419.

Naturalmente, che la vita sia la realtà radicale non significa che sia l'unica realtà o la più importante in assoluto. È semplicemente il dato di partenza inquestionabile del discorso filosofico. Ma è solo l'inizio di una filosofia, a partire dal quale occorre abbracciare l'intero universo. La mia vita è la vita di ciascuno, quella di Pietro o di Maria; ma ognuna di queste vite è diversa dalle altre. Tutte vedono il teatro e vivono con il teatro. In altri termini, il concetto «la mia vita» funziona in maniera diversa dai concetti del pensiero classico. Non dà una definizione astratta dell'essenza di ogni individuo, ma è un concetto occasionale, circostanziale, che contiene strutture presenti in ogni singola vita personale, anche se questa è sempre diversa dalle altre:

> «La nostra vita è *quella di ognuno*, e pertanto la mia è diversa dalla tua, ma entrambe sono *il mio vivere* e in entrambe vi sarà una serie di ingredienti comuni - le categorie della *mia vita*. Tuttavia, al riguardo c'è una differenza radicale tra la realtà *la mia vita* e la realtà *essere* della passata filosofia. *Essere* è qualcosa di generale, che non pretende per sé il carattere dell'individuale... Invece, la *mia vita*, si applichi questo nome al mio caso o a quello di ciascuno di voi, è un concetto che senza dubbio implica l'individuale; dal che risulta che abbiamo trovato un'idea stranissima, che è al contempo *generale* e *individuale*»[47].

La vita non tollera generalizzazioni né astrazioni:

> «Decidere questo o quest'altro è la porzione della nostra vita che ha un carattere di libertà. Stiamo costantemente decidendo il nostro essere futuro e per realizzarlo dobbiamo tener conto del passato e servirci del presente, operando sull'attualità, e tutto ciò dentro l'*ora*; perché questo futuro non è uno qualunque, bensì quello *ora* possibile, e il passato è quello che è accaduto fino a ora, non quello di chi è vissuto cento anni fa. Vedete? "Ora" è il nostro tempo, il nostro mondo, la nostra vita. Essa va scorrendo, mansueta o ribelle, ruscello o torrente, attraverso il paesaggio dell'attualità, di questa attualità unica, di questo mondo, di questo tempo che, con un'etichetta astratta, chiamiamo 1929 dopo Cristo. In esso siamo intarsiati, esso ci presenta un repertorio di possibilità e impossibilità, di condizioni, di pericoli, di facilitazioni e mezzi. Ci limita, con i suoi lineamenti, la libertà di decidere che muove la nostra vita ed è, contro la nostra libertà, la pressione cosmica, è il nostro destino... Il presente, in cui si riassume e condensa il passato - il passato individuale e quello storico-, è dunque la porzione di fatalità che interviene nella nostra vita e, in tal senso, questa ha sempre una dimensione fatale; è perciò un essere caduti in una trappola. Solo che questa trappola non fa affogare, lascia un margine di decisione alla vita, e permette sempre che alla situazione

---

[47] *ibid*., 427.

imposta, al destino, si possa dare una soluzione elegante, e ci si forgi una vita bella»[48].

---

[48] *ibid*., 435. Ortega torna frequentemente sulla critica a Cartesio e all'ontologia greca che questi tenta di riformare. Uno degli interventi più completi e sistematici si trova nel corso *Sobre la razón histórica*, tenuto a Buenos Aires nel 1940. Qui Ortega riconosce anzitutto il valore della critica cartesiana all'ontologia greca. Per i greci, «il carattere primario di ciò che veramente e assolutamente esiste... consiste nel fatto che le cose stanno *lì*, indipendenti da noi. E più in generale, indipendente ogni cosa - che sia autenticamente *cosa* - da tutte le altre... Pertanto, *essere realtà*, vuol dire per l'uomo greco, nella pienezza del termine, *essere di per sé*» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza 1983, 43. Il volume contiene i testi di due corsi con il medesimo titolo, tenuti a Buenos Aires, nel 1940, e a Lisbona, nel 1944. Si tratta dell'edizione tascabile di testi contenuti nel vol. XII delle *Obras completas* citate).

La tesi ontologica greca dell'essere indipendente, o in sé e per sé, si trasmette al medioevo e costituisce la base della metafisica dominante nella Scolastica e fino a Cartesio. Per Aristotele, la realtà radicale è la sostanza. «Ma ecco che io chiudo gli occhi, e questo cavallo, questo signor cavallo e questo signor uomo scompaiono senza lasciar traccia... È stata una cosa da nulla: giusto quel che si dice: in un battere di ciglia... E tuttavia è bastato perché queste realtà così signore [cfr. Aristotele, *kyriotata*, come qualificazione delle sostanze. NDT] si volatilizzassero, e più ancora, si annullassero. Ma, si dirà che ciò che si è annullato col chiudere gli occhi non sono *esse*, ed *esse* continuano ad essere reali. Ma chi afferma questo? chi può assicurarlo?» (*ibid*., 46). Il ragionamento cartesiano riduce il mondo, che prima era realtà radicale, a realtà secondaria, non più indipendente, e al suo posto colloca come radicale il pensiero o *cogitatio*: la realtà indipendente da me, infatti, si rivela ipotetica e questionabile, mentre il pensiero non può essere messo in dubbio; la realtà indipendente del mondo è un'ipotesi, plausibile quanto si vuole, ma ipotesi, pura costruzione nostra.

Tuttavia, le cose non sono così semplici come Descartes sembra averle messe in alcuni punti del suo ragionamento. Quando, chiudendo gli occhi, il cavallo reale sparisce, ho un fatto da cui non è automatico dedurre che la realtà del cavallo sia problematica e non radicale. «Dal fatto che il cavallo sparisca quando chiudo gli occhi si può inferire solo che allora - quando non lo vedo - forse non esiste, ma non si può inferire che non esista mentre lo vedo» (*ibid*., 51). Questa deduzione di Descartes si giustifica solo se si ammette che egli vive ancora nella credenza che la realtà, per esser tale, debba possedere il carattere di indipendenza che le avevano attribuito i greci, cioè che debba essere una *res*. Inoltre, «la ragione per la quale Descartes dubita della realtà del cavallo che vede ma non della realtà del suo vedere, la ragione per cui dubita della realtà del mondo, ma non della realtà del suo dubbio, è questa: Descartes... continua a credere che la realtà debba per forza consistere nell'essere in assoluto indipendente da noi. Lo ammette senz'altro, non ne fa questione» (*ibid*., 51). Mentre però la realtà del mondo è mediata e può essere messa in dubbio, la realtà del pensiero è immediata. Ma questa affermazione di Descartes non è esatta. «Quando vedo il cavallo, c'è davanti a me solo *cavallo*. Mi è presente il cavallo e nient'altro. Non c'è, inoltre, presente il *mio vedere*. Mentre vedo il cavallo, io non vedo il mio vedere. Mi rendo conto, ovvero ho coscienza, di vedere solo il cavallo. Per avvertire questa mia visione, è necessario un nuovo atto del rendermi conto, grazie al quale avverto che un istante prima ho visto il cavallo. Questo nuovo pensiero, o atto del rendermi conto, è una retrospezione. Ciò che si suol chiamare "ricordare", e che possiede tutti i rischi di errore notoriamente annessi al ricordo, i quali non sono minori dei rischi del vedere. Con un eufemismo, Husserl chiama "ritenzione" questo ricordo, questo secondo atto che segue immediatamente la mia visione, il mio primo atto. Ma dietro questo eufemismo non c'è altro che il ricordo. Da cui risulta che la mia visione non si rende conto di se stessa, che non è certo che il pensiero pensi se stesso o sia immediato a se stesso, potendo al massimo un pensiero pensare un altro pensiero, così come pensa il cavallo, il triangolo o il centauro e il mondo, né più né meno» (*ibid*., 52). Un pensiero non può pensare se stesso; dunque anche la realtà *cogitatio* è teoria,

costruzione, realtà seconda. «Sostengo dunque che, nel descrivere il fatto basico della nostra relazione con le cose come coscienza o pensiero - cioè nel credere che la nostra relazione primaria con le cose sia un pensarle noi - si sia descritto il fatto in modo fraudolento. Ciò che si chiama *vedere*, puramente e primariamente non è altro che l'essermi presente la cosa stessa. Questo è il fatto puro» (*ibid*., 53). Non esiste un puro vedere, ma solo il vedere la cosa: si tratta di una posizione fenomenologica ma, come si è potuto notare, fortemente critica nei confronti di Husserl, che Ortega include nella tradizione cartesiana e idealista. Il fatto radicale è la mia relazione con le cose che, per Ortega, non va descritto come un pensarle, ma come un ritrovarmi io direttamente con esse [*encontrarme yo directamente con las cosas como tales cosas*]. «Il realismo antico poneva la realtà del mondo come indipendente dal pensiero dell'uomo. L'idealismo moderno pone il pensiero come indipendente dal mondo. Io dico: *mondo indipendente, pensiero indipendente*, non esistono. Sono mere ipotesi, due costruzioni teoriche, non la realtà. Ciò che c'è, puramente e primariamente è la coesistenza dell'uomo e del mondo; ciò che c'è, è il mutuo esistere dell'uomo e del mondo» (*ibid.*, 54).

C'è un terzo punto. Quando Descartes dubita della realtà del mondo, il mondo risulterebbe abolito, e rimarrebbe soltanto l'io con il suo dubbio. «Ma abbiamo visto che ogni atto del rendersi conto dell'essere, ogni pensiero del reale... ci pone direttamente in relazione con le cose. La *cogitatio*, la *coscienza* è dunque l'esatto contrario di ciò che supponeva Descartes. È, in modo essenziale, *trascendenza*; è precisamente *presenza* della realtà» (*ibid.*, 61). «Quando dubito della realtà del mondo, il mondo non viene abolito. Contro l'opinione di Descartes: quando Descartes dubita del mondo, questo continua a stargli intorno. Sebbene, non consistendo in mare e cielo, in materia e forma - come aveva preteso di insegnargli lo Scolasticismo - giacché lui ha dubitato di tutte le qualità del mondo. Ma ciononostante, quando io dubito del mondo, esso resta lì, distinto e fuori di me; o almeno, continua a restare il dubbioso come tale» (*ibid*., 61). Quando dubito del mondo, il mondo continua a far pressione su di me, e su Descartes, anche se non ha più alcuna qualità, nessuna caratteristica che non sia stata posta in dubbio. Permane, procurandomi dubbi.

Quarto punto: il dubbio, che Descartes trova come elemento di assoluta certezza, non è una realtà che comincia in se stessa. «Voglio dire che formano parte integrante del suo dubbio di ora i ragionamenti fatti prima, quelli che hanno generato il dubbio. Essi fanno parte del suo significato. Senza di essi non esisterebbe questo dubbio, non avrebbe senso. Pertanto, se ammettiamo la realtà di questo dubbio primo, di questo dubbio metodico, dobbiamo ammettere la realtà anche dei ragionamenti precedenti che si perpetuano ed esistono nel dubbio e in connessione speciale con esso. La cosa è evidente. Ma a loro volta... questi ragionamenti sono nati, vengono sostenuti, e possiedono il significato che possiedono, perché in un terzo istante precedente Descartes aveva deciso *di mettersi* a pensare sulla realtà radicale... insomma: perché Descartes aveva deciso di filosofare. ...Se si cerca immaginariamente di estirpare tutto questo dal fatto del dubbio, questo è privo di senso, non è ciò che è, e pertanto non esiste» (*ibid*., 65). «Dunque, dietro, o prima del dubbio metodico e teorico, e facendone parte integrante, in ultima analisi dandogli il suo significato proprio, troviamo non il pensiero di Descartes, ma l'uomo Descartes, che si ritrova ad esistere in un ambiente del quale non sa cosa è, in un elemento di tenebre e oscurità, senza poter ricorrere a nessuno, perché gli altri uomini non riescono a chiarirgli le cose. Pertanto, solo, e tuttavia dovendo fare *qualcosa* per sussistere, per muoversi tra le cose» (*ibid*., 66). C'è dunque un *primum vivere*, e vivere nel dubbio che non è metodico o finto, ma è la necessità di orientarsi nel mondo, di farsi un'idea per vivere. Perché l'uomo dubiti, è necessario che egli preesista; pertanto, questa preesistenza è la vera realtà radicale, la realtà del vivere e non del pensare; «questa preesistenza dell'uomo al suo teorizzare, è la vera esistenza» (*ibid*., 68).

CAPITOLO IV

L'UOMO, ANIMALE INNATURALE

13. La struttura della persona

Ortega, dunque, si interessava del tema della vita fin dai suoi primi scritti. Inoltre, vi sono saggi importanti che, alla luce del corso del '29, acquistano una nuova dimensione.

Ad esempio, in *Vitalidad, alma, espíritu*, del 1924, si cerca di delineare la struttura dell'intimità umana, al di là delle concezioni meccaniciste (con particolare riguardo agli aspetti meccanicisti della teoria di Freud)[1]. Nel descrivere le «grandi zone o regioni della personalità», viene recuperata la visione tripartita dell'uomo in corpo, anima e spirito; ma naturalmente il corpo non compare come apparato meccanico, bensì come vitalità. L'analisi condotta rimane sul piano puramente descrittivo, senza ricorso a deduzioni.

Del nostro corpo abbiamo una percezione duplice: dall'esterno, nel senso che lo vediamo allo stesso modo delle realtà circostanti, e dall'interno, esperimentato e vissuto come una sorgente di energia vivente, che produce la carne, e dove ogni atto, anche mentale, sembra riferito a un punto che nutre tutta la persona. Questa energia vivente è la radice, la «periferia animale» dell'uomo, ma non ne è il centro ultimo. Il centro è lo spirito,

> «l'elemento più personale, ma forse non il più individuale. E sia chiaro che non si tratta, come in nessun'altra delle cose che sto dicendo, di nessuna entità metafisica, realtà occulta e ipotetica che postuliamo dietro i fenomeni evidenti. Mi riferisco esclusivamente a fenomeni che ognuno può trovare in sé, con la stessa evidenza con cui vede le cose circostanti. Chiamo spirito l'insieme degli atti intimi di cui ognuno si

---

[1] «Credo che nel sistema di Freud vi siano alcune idee utili e chiare, ma ho poca affinità con il suo complesso. Senza parlare di questioni particolari, segnalerò soltanto che la psicologia di Freud tende a fare della vita psichica un processo meccanico, anche se di un meccanismo mentale e non fisico. Orbene, io credo superata, in via di principio, dalla scienza attuale questa propensione meccanicista e mi sembra più feconda una teoria psicologica che non atomizzi la coscienza spiegandola come mero risultato di associazioni e dissociazioni tra elementi sciolti. In psicologia, come in biologia generale, cominciamo a fare un tentativo opposto: partire dal tutto psichico per spiegarne le parti» (J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, in O. C. II, 451-480, in partic. 452).

> sente vero autore e protagonista. L'esempio più chiaro è la volontà. Questo fatto interno che esprimiamo con la frase "io voglio", questo risolvere e decidere, ci appare come emanato da un punto centrale in noi, che è ciò che in senso stretto si deve chiamare "io"»[2].

Questo io puntiforme è palesemente diverso da un'altra zona della personalità, la psiche, ambito intermedio tra lo spirito e la vitalità. È una zona che sembra dotata di uno «strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti, delle emozioni, di desideri, impulsi e appetiti»[3].

> «Questa tripartizione della nostra intimità nelle tre zone di vitalità, anima e spirito, ci è imposta dai fatti e vi siamo giunti senz'altra operazione che classificare rigorosamente... i fenomeni interni. Questi tre nomi non fanno altro che denominare differenze patenti che troviamo nei nostri fatti intimi: sono concetti descrittivi, non ipotesi metafisiche. È cosa ben chiara che nel dolore mi duole il mio corpo, che la tristezza sta in me, ma non proviene dal mio io, e infine che pensare e volere sono atti "miei", nel senso che nascono dal mio io. Il pronome "io" significa evidentemente una cosa diversa nei tre casi»[4].

Possiamo allora parlare provvisoriamente di tre «io» che integrano la personalità:

> «Orbene, l'*io* indica sempre un termine centrale di riferimento: il dente che duole, non duole al dente, né la testa alla testa, ma entrambi a un terzo che è il mio "io" corporeo. I tre "io" risultano tre centri personali che non cessano di essere distinti per il fatto di trovarsi indissolubilmente articolati»[5].

Questo ci spinge a chiederci quale dei tre io siamo in ultima analisi.

L'intelletto e la volontà funzionano adeguandosi a leggi oggettive: non è il nostro spirito a differenziarci gli uni dagli altri: tutti pensiamo allo stesso modo un teorema di geometria:

> «Ciò che invece appare chiaro è che nel pensare o nel volere abbandoniamo la nostra individualità e diveniamo partecipi di un orbe universale, dove tutti gli altri spiriti sfociano e partecipano come il nostro. In tal modo, pur essendo l'elemento più personale che c'è in noi - se per persona s'intende essere origine dei propri atti-, lo spirito di rigore non vive di se stesso, bensì della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo nel quale si appoggia e dal quale riceve la sua

---

[2] *ibid.*, 461.
[3] *ibid.*, 462.
[4] *ibid.,* 465
[5] *ibidem*.

> peculiare struttura. In altre parole, lo spirito non riposa su se stesso, ma ha le sue radici e il suo fondamento in quest'orbe universale e trans-soggettivo»[6].

Invece, sentire, commuoverci, desiderare, sono atti privati:

> «Chi pensa una verità si rende conto che ogni spirito deve pensarla come lui, di fatto o di diritto. Invece, la mia tristezza è solo mia, e nessuno la può sentire con me e come me... L'anima forma dunque un recinto privato di fronte al resto dell'universo che è, in un certo senso, la regione del pubblico. L'anima è "dimora", alloggio, luogo delimitato per l'individuo come tale, che vive così "a partire da se stesso" e "su" se stesso, e non "dalla" logica o "dal" dovere, appoggiandosi "sulla" Verità eterna e sull'eterna Norma»[7].

Neppure il corpo vive da e su se stesso; la specie, i fattori ereditari, agiscono in ogni individuo:

> «Tutto induce a credere che, se al fenomeno che chiamiamo vitalità corrisponde una realtà effettiva, questa sarà come un torrente cosmico unitario; vale a dire che ci sarà una sola e universale vitalità, di cui ogni organismo è solo un momento o pulsazione... Il predominio dello spirito e quello del corpo tendono a disindividualizzarci e, nello stesso tempo, a sospendere la nostra vita dell'anima. La scienza e l'orgia ci privano dell'emozione e del desiderio, e ci strappano da quel recinto dal quale viviamo di contro a tutto il resto, *immersi in noi stessi*, e ci versano in regioni extraindividuali, sia la superiore dell'Ideale, sia l'inferiore del Vitale e del cosmico»[8].

Interessanti annotazioni di carattere antropologico anche in un altro scritto del 1925: *Conversación en el «golf» o la idea del dharma*. Si tratta di un articolo delizioso, con Ortega maestro di stile in gran forma,

---

[6] *ibid*., 466.

[7] *ibid*., 467. Cfr. Aranguren: «Indubbiamente, l'espressione "la nostra vita come realtà radicale" non ha niente a che vedere, nel bene come nel male, con il tema della trascendenza. Significava semplicemente che "la nostra vita" è ciò che primariamente e indubitabilmente ci è dato, e che tutte le altre realtà, effettive o presunte, debbono essere - nel loro modo di "apparizione" - radicate in essa. Se ad es. affermiamo l'esistenza di Dio, questa affermazione presuppone la realtà della nostra vita, nella quale questa affermazione appare o si dà; l'affermazione stessa è *già* un atto della nostra vita... Orbene, la filosofia di Ortega è già aperta alla trascendenza, non è necessario aprirla» (J. L. L. Aranguren, *La ética de Ortega*, cit., 15) Prosegue ancora Aranguren: «La metafisica orteghiana non è ontologica: è metafisica della "nostra vita" e non dell'essere, perché considera che sia "la nostra vita", e non l'essere, la realtà metafisica primaria. Ma il suo carattere "antropologico" - mi si perdoni l'improprietà del termine - non la priva dell'apertura alla trascendenza. È invece questo stesso carattere a determinarla come essenzialmente etica» (*ibid*., 15)

[8] J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, cit., 468.

naturalmente traditore, come lo sono molti saggi del Nostro, apparentemente mondani o letterari, finché non dànno un'impennata metafisica. Qui l'impennata è l'idea del *dharma*, in un dialogo tra Ortega, animale cittadino «immerso nella magica nebbia della sigaretta e senz'altra comunicazione con la campagna che quella sottile esistente tra i fogli dei libri e le foglie degli alberi», e amici appassionati di golf, universo magico in cui «l'operazione di tirare una palla con un bastone acquista un rango supremo e basta per dare significato all'esistenza».

All'invito ad iscriversi al club e a giocare a golf, Ortega nega, dichiarando che vuole evitare castighi millenari, ma non per disprezzo verso il gioco e il suo mondo: «Se lei non giocasse a golf, scrive, incorrerebbe nello stesso peccato in cui cadrei io se giocassi. Entrambi saremmo stati ribelli al nostro *dharma*»[9]. Ecco introdotta l'idea che nella costituzione della persona vi sia un ingrediente particolare, una direzione, che ora appare come un sistema di doveri, da ciascuno sentito come proprio, come legato a una missione o vocazione. «Con l'idea del *dharma* io volevo solo insinuare che è un errore considerare la morale come un sistema di proibizioni generiche, identico per tutti gli individui. Questa è un'astrazione»[10]. Senza entrare ora in questioni

---

[9] J. Ortega y Gasset, *Conversación en el golf o la idea del dharma*, in O. C. II, 403-409, part. 406.

[10] *ibid*., 407. J. Marías ha riassunto in una sintesi eccellente la concezione orteghiana della morale: «1) L'immoralismo è assurdo, è privo di senso comune; la ragione di ciò costituirà il nucleo della teoria orteghiana dell'etica: la vita umana è *intrinsecamente* morale, la moralità ne è la condizione stessa, non un lusso o un'aggiunta. 2) Tuttavia, i maggiori nemici dell'ideale morale sono le morali perverse, in cui sono viziate le caratteristiche peculiari della realtà morale. 3) Tra esse, tutte le morali utilitaristiche. 4) L'utilitarismo contamina le morali, che di per sé non hanno questo carattere, se le usa in modo utilitario, cioè se la loro realizzazione concreta nell'uomo individuale è utilitaria. 5) La morale non consiste nella rigidità, ma al contrario: spesso la rigidità è la maschera dell'ipocrisia (si pensi al farisaismo). 6) C'è uno sforzo secolare di affinamento e purificazione dell'ideale etico, che lo rende sempre più delicato e complesso, più cristallino e più intimo. 7) Un risultato capitale ne è la distinzione tra il bene e "il compimento materiale delle norme legali, adottate una volta per tutte"; è morale solo un animo che, prima di ogni nuova azione cerca di rinnovare il contatto immediato con il valore etico nella sua persona... 8) La morale richiede di essere costantemente vivificata, che se ne rinnovino le motivazioni, e pertanto richiede di essere "aperta", disposta alla riforma, alla correzione, alla crescita... 9) L'ambito della moralità è illimitatamente aperto e l'uomo deve esplorarlo, come fa con la natura. 10) Alla morale perversa e chiusa si oppone la morale integrale, "per la quale la comprensione è un chiaro e primario dovere", e si concentra in essa un "atteggiamento del tutto religioso", l'apertura affermativa alla realtà» (J. Marías, *Commento*, cit., nota 21, 53).

Meno letterario e più tecnico un altro testo di Ortega risalente al 1925, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, dove viene evidenziata una radicale differenza tra la carne e la materia inerte, cui si abbina una diversa reazione psicologica di fronte all'una e all'altra. «Ci sono infatti due specie di corpi, il minerale e la carne. Alla fin fine potranno anche essere la stessa cosa, ma come fenomeni, come apparenza, sono essenzialmente diversi. Noti ognuno il suo differente atteggiamento di fronte a una cosa che è pietra o gas, o che presenta la caratteristica *facies* della carne... Il nostro diverso atteggiamento di fronte alla carne e al minerale consiste nel fatto che, guardando la carne, prevediamo qualcosa di più di ciò che vediamo; la carne ci si presenta certamente come esteriorizzazione di qualcosa che è

etiche, si tratta della tematica che poi sfocerà nella dottrina del progetto vitale, del *quehacer*.

14. Meditazione e creatività

Cosa c'è realmente dentro la persona? A che corrisponde ciò che solitamente indichiamo con la metafora dell'uomo interiore? È un problema affrontato in due saggi chiave dell'antropologia orteghiana, *Ensimismamiento y alteración* e *Meditación de la técnica*, entrambi del 1939.

In *Ensimismamiento y alteración*, che potremmo tradurre liberamente con «immersione e alienazione», Ortega inizia la descrizione della persona

---

essenzialmente interno» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, in O. C. II, 577-594, part. 577). L'interiorità della carne è essenziale intimità, è un interno radicale, l'intimità che chiamiamo vita. «A differenza di tutte le altre realtà dell'universo, la vita è costitutivamente e irrimediabilmente una realtà occulta, non spaziale, un arcano» (*ibid.*, 578). Solo per astrazione potremmo considerare il corpo alla stregua di un minerale; «la carne ci presenta di colpo e contemporaneamente un corpo e un'anima in unità indissolubile. E questa unità - che è indifferente e previa alle teorie spiritualiste e materialiste - non consiste nel fatto che vediamo semplicemente giustapposti, come un lato sull'altro, il corpo e l'anima, ma nel fatto che si articolano formando una struttura peculiare. La carne presenta la sua forma e il suo colore non affinché li vediamo, ma perché "attraverso" di essi, come attraverso un cristallo, intravediamo l'anima» (*ibid.*, 579). La carne è così espressione, «simbolo patente di una realtà latente. La carne è un geroglifico. È l'espressione come fenomeno cosmico» (*ibid.*, 580). Nel gesto che ci sfugge, manifestando la nostra emozione, «sorprendiamo il potere della vitalità che la vecchia biologia tendeva a ignorare» *(ibid.*, 586). «Non esistono due volti che ridono allo stesso modo. Sull'architettura generica del riso, che è un puro schema, ogni organismo pone una modulazione peculiare. E ciò che vi pone non è più espressione del riso... ma il carattere di chi ride o, diciamolo pure, il suo essere intimo» (*ibidem*). «Un ragionamento semplicissimo amplia superlativamente il campo della nostra indagine. Camminare è un'azione utile eseguita deliberatamente; camminiamo da qui a là per un certo scopo. Questo movimento non può essere attribuito all'attività espressiva. Al contrario, se nel camminare sentiamo paura, domineremo i movimenti della paura, che disturbano il camminare. La nostra volontà assoggetterà l'inquietudine espressiva allo schema del movimento utile. È curioso avvertire che appena intervengono la deliberazione e la volontà, e nella misura in cui questo accade, il nostro corpo perde valore espressivo. L'atto premeditato che emana dalla nostra ragione sarebbe eseguito geometricamente se fossimo solo ragione e volontà...Tuttavia non esistono due uomini che si muovono da qui a lì in forma identica... È evidente che lo schema puro di azione, che la volontà sceglie e decide, è arricchito da un "plus" di modulazioni involontarie e non premeditate. La nostra intimità ricama il bordo alla linea geometrica imposta dal principio di utilità, dotandola di ornamenti, arabeschi, eccessi ed elisioni, ritmo e melodia. Il principio espressivo include e modifica l'atto inespressivo e interessato» (*ibid.*, 587). Questo pone il problema di capire chi sia realmente l'io, non potendo più esser pensato alla maniera razionalista. Di fronte all'io che si sottomette alle leggi della logica, «vive in noi l'io che disegna soltanto figure non geometriche e ribolle di desideri, se non proprio immorali, estranei alla moralità. Questo ci conduce a una distinzione psicologica capitale tra lo spirito - facoltà non individuale - e l'anima, che è la nostra persona in quanto differente dalle altre» (*ibid.*, 588).

partendo dal paragone con il comportamento dell'animale, del tutto diverso da quello umano. L'animale appare dominato dagli eventi del mondo esterno, governato dalle circostanze che può gestire e controllare in scarsissima misura. Non vive realmente a partire da se stesso, ma è sempre attento a ciò che accade fuori di lui, all'altro da sé, in una costitutiva alterazione (dal lat. *alter*). Anche l'uomo si trova prigioniero del mondo, circondato da cose che lo spaventano o incantano,

> «ma con questa essenziale differenza: che di quando in quando l'uomo può sospendere la sua occupazione diretta con le cose, sciogliersi dal mondo intorno, disinteressarsene e, sottoponendo la sua facoltà dell'attenzione a una torsione radicale - incomprensibile zoologica mente-, può volgere le spalle al mondo, per così dire, e mettersi dentro di sé, attendere alla sua intimità, ovvero occuparsi di se stesso e non di ciò che è *altro*, delle cose»[11].

Questa operazione di distacco dal mondo è il pensare o meditare, parole che indicano, in modo formale, «il potere dell'uomo di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro di sé, ovvero, detto con una splendida parola che esiste solo nella nostra lingua: l'uomo può *ensimismarse*»[12]. In realtà, i poteri sono due: l'uno, potersi staccare dal mondo circostante per un certo tempo, senza rischi fatali; l'altro, avere un luogo in cui mettersi, in cui stare, una volta fuori dal mondo: «Ma il mondo è la totale esteriorità, l'assoluto *fuori*, che non consente alcun fuori al di là di esso. L'unico fuori da questo *fuori* che esiste è precisamente un *dentro*, un *intus*, l'intimità dell'uomo, il suo *se stesso*, costituito principalmente da idee»[13]. Questo *intus* non ha le caratteristiche spaziali proprie dell'esteriorità, ma costituisce, di fronte al mondo esterno, «un altro mondo che non è nel mondo: il nostro mondo interiore»[14]. In altri termini, l'animale, a differenza dell'uomo, non sembra avere un se stesso in cui rifugiarsi.

Questo potere di meditazione non è stato regalato all'uomo. Benché evidentemente il suo organismo lo consentisse in astratto, non si può pensare che si sia attivato in modo automatico e spontaneo; l'interiorità è uno spazio conquistato:

---

[11] J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración,* in O. C. V, 289-313, part. 300. Cfr. ancora Ortega: «La vita che ci è data ha i suoi minuti contati, e inoltre ci è data vuota. Che lo vogliamo o no, dobbiamo riempirla da soli, cioè dobbiamo occuparla, in un modo o nell'altro. Perciò la sostanza di ogni vita risiede nelle sue occupazioni. All'animale non è data solo la vita, ma anche il repertorio invariabile della sua condotta. Senza il suo intervento, gli istinti gli danno già risolto ciò che farà e eviterà. Perciò dell'animale non si può dire che sia occupato in questa o in quell'altra cosa. La sua vita non è mai vuota, indeterminata» (*Prólogo* a *Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, in O. C. VI, 419-491, part. 421 (1942).

[12] J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, cit., 300.

[13] *ibidem.*

[14] *ibid.*, 301.

> «Se l'uomo gode di questo privilegio di liberarsi transitoriamente dalle cose e poter entrare e riposare in se stesso, è perché col suo sforzo, il suo lavoro e le sue idee è riuscito a rioperare sulle cose, a trasformarle e creare intorno a sé un margine di sicurezza sempre limitato, ma sempre o quasi sempre in aumento. Questa creazione specificamente umana è la *tecnica*. Grazie ad essa, e nella misura del suo progresso, l'uomo può raccogliersi in sé [*ensimismarse*]. Ma viceversa, l'uomo è tecnico e capace di modificare il suo contorno nel senso della sua convenienza, perché ha approfittato di ogni respiro che le cose gli hanno lasciato, per raccogliersi, per entrare dentro di sé e formarsi delle idee su questo mondo»[15].

La tecnica di Ortega, dunque, non è «le tecniche»: queste, come procedimenti per la manipolazione del reale, sono il risultato della capacità umana di progettare il proprio comportamento, capacità resa possibile dalla meditazione, dall'«immedesimarsi». Tecnica è la meditazione che precede l'agire. L'uomo si raccoglie per pensare:

> «Da questo mondo interiore emerge e torna a quello esteriore. Ma torna in qualità di protagonista, torna con un *se stesso* che prima non aveva - con il suo piano di battaglia - non per lasciarsi dominare dalle cose, ma per governarle lui, per imporre loro la sua volontà e il suo disegno, per realizzare le sue idee in questo mondo esteriore, per modellare il pianeta secondo le preferenze della sua intimità. Lungi dal perdere il suo se stesso in questo ritorno al mondo, porta anzi il suo se stesso all'altro, lo proietta energicamente, signorilmente sulle cose, cioè fa sì che l'altro - il mondo - si converta poco a poco in se

---

[15] *ibidem*. Cfr. J. Marías: «L'uomo non è un ente pensante, nel senso che gode della capacità di pensare e la usa naturalmente, ma solo nel senso che non può vivere altrimenti che pensando, che *per vivere deve pensare*» (J. Marías, *La Escuela de Madrid*, cit., 352). Scrive lo stesso Ortega in un altro testo: «Dobbiamo rappresentarci quest'uomo primigenio ancora molto vicino all'animale. Se ne differenzia perché ha perso alcuni istinti, ovvero perché gli si sono indeboliti. In cambio possiede una maggior dose di memoria e di ciò che è il rovescio della memoria: la fantasia. Tesaurizza più impressioni, più esperienze della pura bestia, e questo gli permette di creare più combinazioni immaginative, più fantasmagoria intima, che gli procurano una "vita interiore" negata all'animale. Il ruolo dell'istinto è dirigere automaticamente il comportamento. In questo primo uomo, che era ancora l'ultimo animale, quando un istinto veniva meno, e il povero essere si ritrovava senza saper che fare nella situazione, la fantasia approntava l'immagine di una possibile azione. Questi progetti fantastici di condotta erano insensati e rozzi. Ma a forza di molti tentativi, alcuni risultavano utili e restavano fissati come acquisizioni prodigiose. Questo o poco più è la ragione dell'uomo iniziale. Pertanto, un mero supplemento all'istinto mancante... Grazie ad essa riusciva strettamente a mantenersi al di sopra del livello [dell'animale] ad una distanza non superiore a quella esistente tra una specie zoologica e l'altra. La ragione dell'uomo primigenio ha quasi lo stesso raggio di azione dell'istinto e, agli effetti dell'economia vitale, si deve computare come un istinto in più, vicario di quelli perduti» (*Prólogo* a *Veinte años de caza mayor*, cit., 473). A parte il contingente tono evoluzionista, direttamente derivato da Comte, si tratta di una ricostruzione immaginativa che presenta spunti molto interessanti.

stesso»[16].

Se, in via di principio, l'esistenza umana non sembra differente dalla condizione dell'animale quanto al dominio della circostanza, tuttavia, appena ha un po' di respiro,

> «facendo uno sforzo gigantesco, l'uomo ottiene un istante di concentrazione, si mette dentro se stesso, cioè mantiene faticosamente la sua attenzione fissa sulle idee che nascono dentro di lui, idee suscitate dalle cose e che si riferiscono al loro comportamento, a ciò che poi il filosofo chiamerà "l'essere delle cose". Si tratta intanto di un'idea rozzissima sul mondo, ma che permette di abbozzare un primo piano di difesa, una condotta preconcepita. Ma né le cose gli permettono di assentarsi per molto tempo per questa concentrazione, né, anche se lo consentissero, quest'uomo primigenio sarebbe capace di prolungare per più di alcuni secondi o minuti questa torsione attenzionale, questa concentrazione negli impalpabili fantasmi che sono le idee. Questa attenzione verso l'interno, che è l'*ensimismamiento*, è il fatto più antinaturale, più ultrabiologico»[17].

Abbiamo così tre differenti momenti strettamente connessi: l'uomo si sente perduto, naufrago tra le cose: è l'*alterazione*; poi riesce a immergersi in se stesso, per farsi un'idea sul possibile controllo delle cose: è l'ensimismamiento; poi torna nel mondo per agire conformemente al piano concepito: è l'azione o vita attiva. «In base a questo, non si può parlare di azione se non nella misura in cui viene retta da una previa contemplazione; e viceversa, il raccoglimento non è che un progettare l'azione futura»[18]. L'uomo non vive per pensare, ma pensa per vivere; non consiste affatto in una cosa pensante, ma ha la capacità di pensare, perché ha saputo impossessarsene, e allo stesso modo può perderla: «A differenza di tutte le altre entità dell'universo, l'uomo non è, non può mai essere sicuro di essere in effetti un uomo, al modo in cui la tigre è sicura di essere tigre e il pesce di essere pesce»[19]. Mentre una pietra o un animale hanno già una loro natura fissa e definita, l'uomo non è mai nel pieno possesso del suo essere,

> «non è mai sicuramente *uomo*, piuttosto, essere *uomo* significa precisamente esser sempre sul punto di non esserlo, essere un problema vivente, assoluta e rischiosa avventura o, come sono solito

---

[16] J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, cit., 302. Naturalmente, questo non comporta tecnicismo né progressismo, che Ortega liquida come «i due maggiori peccati degli ultimi duecento anni, le due maggiori forme di irresponsabilità» (*ibidem*). Essere svincolati dal mondo non legittima qualunque azione sul mondo, ma definisce semplicemente la capacità umana di agire.

[17] *ibidem.*

[18] *ibid.*, 304.

[19] *ibidem.*

> dire: essere per essenza un dramma. Perché c'è dramma solo quando non si sa ciò che accadrà, ed ogni istante è un puro pericolo e un fremente rischio. Mentre la tigre non può cessare di essere tigre, non può detigrarsi, l'uomo vive nel rischio permanente di disumanizzarsi»[20].

Per l'uomo non è contingente né indifferente che gli capiti una certa cosa anziché un'altra: all'uomo può capitare addirittura di non essere uomo;

> «ognuno di noi è sempre in pericolo di non essere quel *se stesso* unico e intrasferibile che è. La maggior parte degli uomini tradisce continuamente questo *se stesso* che sta aspettando di essere e, per dire tutta la verità, la nostra individualità personale è un personaggio che non si realizza mai del tutto, un'incitante utopia, una leggenda segreta che ognuno custodisce nella parte più profonda del suo cuore»[21]. «La condizione dell'uomo è, dunque, incertezza sostanziale»[22].

È un'incertezza che va intesa in senso fortemente positivo; non è che l'uomo sia più o meno debole, ma si tratta di un problema di ontologia: l'essere dell'uomo «è» incertezza, perché l'uomo è ontologicamente una realtà incompiuta, ovvero non ha un «essere»; però, in positivo, non ha un essere perché è libero e deve realizzarsi nella libertà, costruendosi conformemente alla sua vocazione. La vocazione è l'elemento che controbilancia questa incertezza che, presa a sé, sarebbe disperante.

Il tema della meditazione e del se stesso è ripreso nell'altro saggio che si citava, *Meditación de la técnica.* Qui si parte ancora dalle differenze apparenti tra il comportamento dell'uomo e quello dell'animale.

Si inizia con un'apparente banalità: l'uomo si scalda quando ha freddo, mangia quando ha fame, cammina quando deve spostarsi. È un repertorio di azioni che egli si ritrova come immediata dotazione e non deve fare altro che compierle quando gli occorrono. Ma le sue necessità, come quella di scaldarsi, hanno un carattere strano: sono necessità condizionate, relative:

> «La pietra, lasciata nell'aria, cade necessariamente, con necessità categorica o incondizionata. L'uomo, invece, può benissimo non alimentarsi, come fa ora il mahatma Gandhi. Dunque, l'alimentarsi non è necessario in sé, ma è necessario *per* vivere. Sarà dunque tanto necessario quanto sarà necessario vivere, *se* si deve vivere. Pertanto, questo vivere è la necessità originaria di cui tutte le altre sono mere conseguenze»[23].

---

[20] *ibid.*, 305.
[21] *ibidem.*
[22] *ibidem.*
[23] J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica,* in O. C. V, 315-375, part. 321.

L'impegno posto per vivere è enorme: quando non può risolvere le sue necessità con il suo repertorio *naturale* di comportamenti e reazioni, come scaldarsi a un fuoco che esiste già, mangiare quel che trova, scappare correndo con le proprie gambe, l'uomo non si dà per vinto, non si rassegna e mette in funzione una seconda linea di attività: se non c'è fuoco, produce fuoco, costruisce un edificio, inventa l'agricoltura, va a caccia con le armi. Questo nuovo repertorio di azioni non è più naturale e comune anche all'animale:

> «L'animale, quando non può effettuare un'attività del suo repertorio elementare per soddisfare una necessità - per esempio quando non c'è fuoco né caverna - non fa più niente e si lascia morire. L'uomo, invece, fa scattare un nuovo tipo di fare, che consiste nel produrre ciò che non era lì nella natura, vuoi perché è qualcosa che non c'è in assoluto, vuoi perché non c'è quando se ne ha bisogno. Natura qui significa solo: ciò che circonda l'uomo, la circostanza. Così fa un fuoco quando non c'è fuoco, fa una caverna, cioè un edificio, quando non esiste nel paesaggio; monta a cavallo o fabbrica un'automobile per abolire spazio e tempo. Orbene, si noti che fare fuoco è un fare molto diverso dallo scaldarsi, e coltivare un campo è un fare ben diverso dall'alimentarsi, e fare un'automobile non è correre»[24].

Questa seconda linea di attività presuppone il potere di raccoglimento e meditazione che manca all'animale, la possibilità di staccarsi virtualmente dal mondo. L'animale è legato in modo ferreo al sistema delle sue necessità elementari e al sistema degli atti con cui può soddisfarle: l'essere dell'animale coincide con questo duplice sistema, «è» questo duplice sistema. Diversamente, nell'uomo non si dà questa coincidenza; anzi, i bisogni *naturali* sono proprio quelli con cui l'uomo si identifica di meno, anche se deve accettarli come sono:

> «Inaspettatamente, questo ci rivela *la costituzione* stranissima dell'uomo: mentre tutti gli altri esseri coincidono con le loro condizioni oggettive - con la natura o circostanza - l'uomo non coincide con esse, ma è qualcosa di estraneo e diverso dalla sua circostanza; però, non avendo altro rimedio, se vuole essere e stare in essa, deve accettare le condizioni che essa gli impone»[25].
>
> «L'animale non può ritirarsi dal suo repertorio di atti naturali, dalla natura, perché non è altro che natura e, distanziandosene, non avrebbe dove mettersi. Ma l'uomo, come si è visto, non è la sua circostanza, bensì vi è solo immerso e in certi momenti può uscirne e mettersi dentro di sé, raccogliersi, *ensimismarse*... In questi momenti *extra o soprannaturali* di immersione [*ensimismamiento*] e ritiro in sé,

---

[24] *ibid.,* 322.
[25] *ibid.,* 323.

> inventa ed esegue il secondo repertorio di atti: fa un fuoco, fa una casa, coltiva la terra e costruisce l'automobile. Notiamo che tutti questi atti hanno una struttura comune. Tutti presuppongono e includono l'invenzione di un procedimento che ci permetta, entro certi limiti, di ottenere con certezza, a nostro capriccio e comodità, ciò che non c'è in natura, ma di cui abbiamo necessità»[26].

L'uomo, dunque, modifica la realtà circostante grazie alla sua capacità di intervento in essa; in tal senso, segue una direzione contraria al processo di adattamento *all*'ambiente, dato che si tratta piuttosto di modificare l'ambiente stesso, e «già questo basterebbe a farci sospettare che si tratta di un movimento in direzione contraria a tutti quelli biologici»[27].

Come si diceva, l'uomo modifica la realtà per soddisfare le sue necessità, ma queste necessità sono ciò che egli ritiene necessario per sé: non si tratta di una necessità oggettiva, come quella che fa cadere una pietra lasciata nel vuoto, ma di un sentire soggettivamente che una cosa è necessaria. Certamente, per vivere bisogna bere, ma l'uomo può scegliere di non vivere e, soprattutto, non ha alcun obbligo di sentire la necessità del vino bianco fresco in una sera d'estate. Un bell'esempio di Julián Marías dice: l'organismo ha bisogno di una certa quantità di zucchero e una certa quantità di sale; se metto il sale nel cappuccino e lo zucchero sulle uova con la pancetta, per il mio organismo non fa alcuna differenza; per me, però, non è la stessa cosa. L'uomo ha inventato procedimenti sia per risolvere le sue urgenze pressanti, come ripararsi dal freddo, sia per risolvere ciò che - da un punto di vista utilitarista - potremmo chiamare il bisogno del superfluo, le cose oggettivamente non necessarie per sopravvivere: ubriacarsi nota Ortega - è una cosa tanto antica quanto fare il fuoco. «Il primitivo sentiva il procurarsi certi stati piacevoli non meno necessario del soddisfare le sue necessità minime per non morire; pertanto, fin dal principio il concetto di "necessità umana" abbraccia indifferentemente il superfluo e l'obiettivamente necessario»[28]. Questo dimostra ancora che non vi è coincidenza tra l'uomo e il sistema dei suoi bisogni naturali o fisiologici. Certamente, ha delle urgenze da soddisfare per poter sopravvivere, ma la sua vita non consiste solo nel sopravvivere; al contrario, assicurarsi la sopravvivenza equivale a creare un ambito nel quale poter esplicare il proprio dinamismo vitale autentico e libero.

Si può allora dire che l'uomo deve stare nel mondo, ma il mondo non gli offre solo facilitazioni, dato che in tal caso l'uomo non sentirebbe alcuna necessità. D'altra parte, neppure gli offre solo ostacoli, perché altrimenti vivere risulterebbe impossibile. Egli è dunque in una rete di cose che possono ostacolarlo o agevolarlo, a seconda delle circostanze:

---

[26] *ibid.,* 324.
[27] *ibid.,* 326.
[28] *ibid.,* 327.

> «Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, ma non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarla lui, minuto dopo minuto: non solo economicamente, ma anche metafisicamente l'uomo deve guadagnarsi la vita»[29].

Orbene, se si verifica questo, è

> «perché *l'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono pienamente. Pertanto, l'essere dell'uomo ha una strana condizione, per cui in parte risulta affine alla natura, ma in altra parte no, è contemporaneamente naturale ed extranaturale, una specie di centauro ontologico, di cui mezza porzione è immersa nella natura ma l'altra mezza la trascende...* Ciò che ha di naturale si realizza da sé, non gli è problema. Ma proprio per questo non lo sente come il suo autentico essere. Invece, la sua porzione extranaturale non è intanto e senz'altro realizzata, bensì consiste in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. *È ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità, il nostro io*»[30].

Ortega precisa accuratamente che queste due porzioni non vanno intese nei termini del vecchio spiritualismo, o identificate con la coppia corpo e anima: l'errore sta nel considerarle *parti*, cioè come se fossero due pezzi giustapposti o incastrati, montati insieme, come il manubrio e la ruota della bicicletta. L'uomo non è natura più extranatura, così come non è corpo più spirito, e come il centauro non è mezzo uomo più mezzo cavallo: è centauro, cioè una realtà diversa tanto dall'uomo quanto dal cavallo. L'uomo è diverso tanto dalla «natura» quanto dallo «spirito»; «dunque, l'uomo è qualcosa che non ha realtà corporea né spirituale; è un programma come tale; pertanto è ciò che ancora non è, ma aspira ad essere»[31]. Consiste in una vocazione da realizzare, e in questo risiede la sua condizione singolare: «Un ente il cui essere consiste non in ciò che egli già è, ma in ciò che ancora non è, un essere che consiste nel non essere ancora. Tutto il resto dell'universo consiste in ciò che già è»[32]. Di fatto, esistere significa *ritrovarsi* a dover realizzare la propria vocazione, la propria pretesa di essere:

> «Non ci è consentito di scegliere anticipatamente il mondo o circostanza in cui dobbiamo vivere, ma ci troviamo piuttosto, senza il nostro previo assenso, immersi in un contorno, in un mondo che è quello di qui e di ora. Questo mondo o circostanza in cui mi trovo immerso non è solo il paesaggio che mi circonda, bensì anche il mio corpo e la mia anima. Io non sono il mio corpo; mi ritrovo con esso, e

---

[29] *ibid.,* 337.
[30] *ibid.,* 338.
[31] *ibidem.*
[32] *ibidem.*

> con esso debbo vivere, che sia sano o malato; però non sono nemmeno la mia anima: anche con essa mi ritrovo e debbo farne uso per vivere... Corpo e anima sono cose, e io non sono una cosa, ma un dramma, una lotta per arrivare ad essere ciò che debbo essere»[33].

La vocazione, il progetto vitale, è una realtà irriducibile, radicale, non derivata da altri elementi che integrano la persona.

In un certo senso, Ortega è giunto al nucleo più intimo, germinale della persona. Aver toccato questa profondità ha un'immediata ripercussione sul piano metafisico. Scrive, infatti, che ora gli risulta possibile dire qualcosa che prima avrebbe generato equivoci: ciò che chiamiamo mondo, natura o circostanza, originariamente è il puro sistema di agevolazioni e difficoltà che l'uomo si trova davanti. Natura, mondo, circostanza, in senso proprio sono termini che già alludono a interpretazioni di questo fatto primordiale dell'incontro tra l'uomo e un intreccio di agevolazioni e difficoltà con cui fare la propria vita. Certamente esiste, ad esempio, un albero tridimensionale, concreto e reale, ma a livello primario esso è anzitutto ciò che mi consente di sfuggire a un nemico, nascondendomi nel fogliame, o ciò che mi consente di scaldarmi, bruciandolo, o ciò che mi impedisce di vedere oltre un certo punto... Queste facilitazioni o ostacoli sono il mio primo e radicale impatto, di fronte al quale la nozione di albero come ente naturale, la sua nozione scientifica, sono interpretazioni posteriori. Sul piano primario, l'albero non è separato dall'uomo, non ha un'esistenza sua e indipendente, ma è qualcosa in funzione della «mia» esistenza nel mondo. Questa è l'unità dinamica e drammatica tra l'uomo e la circostanza. Non si tratta di negare, idealisticamente, l'esistenza dell'albero: se non esistesse, non potrebbe servirmi o impedirmi; il problema è che, radicalmente e nel primo contatto, esso *esiste-per*, esiste in una unità dinamica con l'io. In questa unità dinamica, l'uomo deve fare la sua vita.

«La vita di ciascuno di noi è qualcosa che non ci è dato fatto, regalato, ma che bisogna fare [*hay que hacer*]»[34]. La vita non è fondamentalmente contemplazione, pensiero, teoria, ma è produzione e fabbricazione, cioè trovare i mezzi per realizzare il programma che si è. La vita ci è data, dice Ortega. Ma bisogna farla, non è data *fatta*; e se l'azione mirante a modificare la circostanza è «tecnica», allora il progetto vitale «è pre-tecnico. La tecnicità, o capacità tecnica dell'uomo, ha il compito di inventare i procedimenti più semplici e sicuri per soddisfare le necessità umane»[35], che

---

[33] *ibid.,* 339.

[34] *ibid.,* 341.

[35] *ibid.,* 343. Cfr. Ferrater Mora: «Ho segnalato prima che, nel non essere ciò che siamo, la nostra vita non sarebbe solo meno autentica, ma anche meno reale. Non era un'osservazione marginale; al contrario, costituisce un presupposto senza il quale tutta la concezione orteghiana dell'esistenza umana si disintegrerebbe. In effetti, nell'identificare *autenticità* con *realtà*, Ortega ha raggiunto il limite massimo nella "snaturalizzazione" della vita. La natura non ammette gradi di realtà; è ciò che è. La vita umana, invece, li ammette: è più o meno reale - il che significa che può *essere più* o che può *essere meno*. E non si dica

tuttavia dipendono da un'aspirazione originale e irriducibile.

15. La libertà inevitabile

Abbandoniamo ora un'esposizione abbastanza rispettosa della cronologia dei testi orteghiani, per analizzare le caratteristiche essenziali della vita umana, attraverso un testo pubblicato postumo, anche se molte volte annunciato come vicino alla conclusione: *El hombre y la gente*. Il capitolo dedicato alla vita personale è una delle pagine più chiare di Ortega sull'argomento:

> «Ogni volta che dico "vita umana"... occorre evitare di pensare alla vita di un altro, e ciascuno deve riferirsi alla propria vita e cercare di rendersela presente. Vita umana, come realtà radicale, è solo quella di ciascuno, è solo *la mia vita*»[36]. «Chiamandola realtà radicale non voglio significare che sia l'unica, né che sia la realtà più elevata, rispettabile, sublime o suprema, ma semplicemente che è la radice - a qui: radicale di tutte le altre, nel senso che queste, siano quali siano, per esserci realtà debbono in qualche modo rendersi presenti, o almeno annunciarsi negli ambiti agitati della nostra stessa vita. Dunque, questa realtà radicale - a mia vita è così poco egoista, e tanto estranea al "solipsismo", da essere per essenza l'area o scenario aperto e offerto affinché ogni altra realtà si manifesti in essa e vi celebri la sua Pentecoste. Dio stesso, per esserci Dio, deve arrangiarsi per denunciarci in qualche modo la sua esistenza, e per questo lancia fulmini sul Sinai, arde nella ginestra ai bordi del cammino, frusta i cambiamonete nell'atrio del tempio e naviga su Golgota a tre alberi come le fregate. Ne deriva che nessuna conoscenza di una cosa è sufficientemente profonda, radicale, se non comincia con lo scoprire il luogo e il modo, dentro l'orbe della nostra vita, in cui tale cosa fa la sua comparsa, si affaccia, scaturisce e sorge, insomma esiste»[37].

---

allora che la falsificazione della vita e la non esistenza sarebbero la stessa cosa. L'"essere meno" della vita non equivale all'esistere meno, ma al possedere questo "modo difettivo" della realtà, che qualifichiamo come inautenticità» (J. Ferrater Mora, *Ortega. Etapas de una filosofía*, cit., 101). Cfr. anche quanto scrive lo stesso Ortega in un altro saggio: «Nella natura non esistono gradi di realtà. Le cose o sono, o non sono, senz'altra aggiunta. Invece è caratteristica dell'uomo avere i gradi più diversi di realtà. Tutto ciò che l'uomo fa può essere più o meno autentico e pertanto più o meno reale. Ma la realtà inautentica di qualcosa... non è semplicemente irreale. Ha la sua realtà; precisamente la peculiare realtà umana possiede una scala di *modi deficitari* di fronte a un *modo pieno*, che è la sua *autenticità.* Ma tutto ciò integra la realtà totale di quel fare umano» (*Prólogo* a *Historia de la filosofía,* di Emile Brehier, in O. C. VI, 377-417, part. 400, nota 1) (1941).

[36] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in O. C. VII, 71-269, part. 99.

[37] *ibid.,* 101.

> «La vita non ce la siamo data noi, ma la troviamo precisamente quando troviamo noi stessi. Di colpo, senza sapere come né perché, senza annuncio previo, l'uomo si scopre e si sorprende a dover essere in un ambito non premeditato, non previsto, in questo di ora, in una congiuntura di determinatissime circostanze... Questo mondo, nel quale debbo essere nel vivere, mi permette di scegliere *al suo interno* questo o l'altro posto in cui stare, ma a nessuno è dato di scegliere il mondo in cui si vive: è sempre questo, questo di ora»[38].

Dunque, la vita è qualcosa che stiamo sempre *facendo*, all'interno di un mondo concreto, che

> «ci presenta sempre una varietà di possibilità per la nostra azione, dentro il suo cerchio o orizzonte inesorabile, una varietà davanti alla quale non abbiamo altro rimedio che scegliere, e pertanto esercitare la nostra libertà. La circostanza, ripeto, il qui e l'ora dentro cui siamo inesorabilmente inscritti e prigionieri, non ci impone ad ogni istante un'unica azione o fare, bensì diverse azioni possibili, e ci lascia crudelmente affidati alla nostra iniziativa e alla nostra ispirazione; pertanto, alla nostra responsabilità»[39].

L'uomo deve sempre fare qualcosa. Che cosa deve fare? Il da-fare (*quehacer*) diventa il problema umano. È importante sottolineare che il termine orteghiano *quehacer* non indica un dover fare kantiano o di tipo morale, un comandamento formulato e imposto alla persona *dall'esterno.* È invece una *domanda*, più che un'affermazione; non: «io devo fare questo!», ma piuttosto: «che diamine devo fare ora, in questa maledetta situazione?» [*¿qué hacer?*]. È un momento di sconcerto. La domanda sul cosa fare presuppone la libertà costitutiva di chi non ha una risposta istintiva e preconfezionata alle pressioni dell'ambiente, e dunque deve inventare la risposta. L'ambiente, o circostanza, costringe a rispondere, e in tal senso determina che l'uomo risponderà, ma non obbliga ad una risposta in luogo di un'altra, non determina quale sarà la risposta. Perciò nel cercare il proprio fare, l'uomo è spinto a chiedersi chi egli sia, aprendosi l'accesso alla propria interiorità:

> «Che cammino, che via prenderò per la mia vita? Ma la vita non è che l'essere dell'uomo - pertanto ciò significa la cosa più straordinaria, stravagante, drammatica, paradossale della condizione umana, cioè che l'uomo è l'unica realtà che non consiste semplicemente in essere, ma deve scegliere il suo stesso essere»[40].

---

[38] *ibid.,* 102.
[39] *ibid.,* 103.
[40] *ibidem.*

Se il fare non è prefissato, ma va deciso, la decisione appare intrasferibile, va presa in prima persona e sotto la propria responsabilità, a proprio rischio e pericolo:

> «Nessuno può sostituire l'uomo in questo decidere ciò che farà, perché anche l'affidarsi alla volontà di un altro deve pur deciderlo lui. Questa necessità di dover scegliere, e pertanto di essere condannato ad essere libero, che lo voglia o no, ad essere a suo rischio e pericolo, deriva dal fatto che la circostanza non è mai unilaterale e ha sempre vari, e a volte molti, lati... La vita è multilaterale. Ogni istante e ogni luogo aprono dinanzi a noi diversi cammini»[41].

In questo senso, la vita è un permanente bivio e una costante perplessità.

Il daffare [*quehacer*] ha però una caratteristica essenziale. La vita mi è data come daffare, «e la cosa più difficile è ottenere che il fare scelto in ciascun caso *non sia uno qualunque*, ma sia ciò che bisogna fare, qui ed ora, sia la nostra vera vocazione, il nostro autentico daffare»[42].

Vedremo ben presto le dimensioni profonde della realtà della vocazione. Intanto va sottolineato un aspetto immediato. Ciò che l'uomo mette in gioco nel tentativo di realizzare la sua vocazione non è soltanto un problema astratto di ontologia formale, non è primariamente questione di un «essere» da costruirsi in qualche modo, né appartiene alla sfera psicologica, ad uno stato di serenità che esorcizzi le nevrosi quotidiane. Certamente, tutto questo è presente e pesa, dall'alienazione isterica fino alle dotte riforme dell'ontologia aristotelica, però a patto di non dimenticare che in ballo c'è realmente e immediatamente una cosa sola: la nostra personale felicità. Non si arriva al profondo della realtà «vocazione» senza il problema di superficie (per così dire) della felicità umana: quella stessa felicità che la cultura moderna aveva trascurato nella sua speculazione e non aveva considerato degna di essere oggetto di riflessione teorica, secondo l'accusa mossa da Ortega.

Felicità o infelicità dipendono intanto da quello che facciamo o dobbiamo fare:

> «Con la vita, scrive Ortega in un testo del 1942, ci è chiaramente imposta una lunga serie di necessità ineluttabili, che dobbiamo affrontare, sotto pena di soccombere. Ma non ci sono stati imposti i mezzi e i modi di soddisfarle, talché anche in quest'ambito dell'inevitabile dobbiamo inventarci - ciascuno da sé o apprendendolo dagli usi tradizionali - il repertorio delle nostre azioni. Più ancora: fino a che punto queste cosiddette necessità vitali sono veramente tali, parlando rigorosamente? Ci si impongono nella misura in cui vogliamo sopravvivere, e non vogliamo sopravvivere se non

---

[41] *ibid.,* 104.
[42] *ibidem*.

> inventiamo un significato per la nostra esistenza, una sua grazia, un sapore che di per sé essa non ha»[43].

Così l'uomo non può fare a meno di cercare un senso per la sua esistenza, vale a dire, concretamente, di fare cose che per lui abbiano un senso. Ma la maggior parte della vita è normalmente perduta in occupazioni obbligate, in cose che ciascuno eviterebbe se potesse agire a suo gusto. Da qui la noia o il fastidio, cui l'uomo non si è mai adattato, benché si tratti di un destino inevitabile almeno per una buona porzione della sua esistenza:

> «Le occupazioni imposte dalla necessità continuano a sembrarci penose. Gravitano sulla nostra esistenza ammaccandola, triturandola. Per questo le chiamiamo lavori [*trabajos*] parola che inizialmente significò un atroce tormento (*trepalitum*). E ciò che più tormenta nei lavori è che, nel riempire il tempo della nostra vita, ci sembra che ce lo tolgano o, in altri termini, che la vita spesa nel lavoro non ci sembra essere veramente la nostra, quella che avrebbe dovuto essere, ma al contrario, l'annullamento della nostra esistenza autentica»[44].

L'uomo si trova naturalmente immerso nelle sue fatiche, nelle sue occupazioni, in mille travagli che deve affrontare per sopravvivere; ma non si identifica con questa condizione, non la ritiene il suo destino, il suo stato naturale, e piuttosto è propenso a crederla una condanna, per il fatto stesso che gli causa sofferenza. E gli causa sofferenza perché egli consiste nel voler essere altrove a fare altre cose: la sua vocazione non consiste nella vita travagliata delle occupazioni imposte: il che, se ragioniamo in termini metafisici, non può essere senza ripercussioni nel nostro modo di considerare l'ente umano:

> «La cosa è a tal punto così che chi lavora lo fa con la speranza, più o meno tenue, di guadagnarsi in questo modo, un giorno, la liberazione della sua vita, di poter a suo tempo cessare di lavorare e... cominciare a vivere. La qual cosa rende manifesto che, immerso penosamente nei suoi lavori o occupazioni forzate, l'uomo proietta con la sua fantasia, alla massima distanza da loro, un'altra figura di vita consistente in occupazioni ben diverse, nella cui esecuzione non gli sembrerebbe di perder tempo, ma al contrario di guadagnarlo, riempiendolo in modo soddisfacente e acconcio. Di fronte alla vita che si annulla e si guasta - la vita come lavoro-, erige il programma di una vita pienamente riuscita, la vita come delizia e felicità. Mentre le occupazioni obbligate si presentano con l'aspetto di imposizioni estranee, alle altre ci sentiamo chiamati da una vocina intima che le reclama da angoli segreti e profondi giacenti nel nostro essere recondito. Questo

---

[43] J. Ortega y Gasset, *Prólogo* a *Veinte años de caza mayor*, cit., 422.
[44] *ibidem.*

> stranissimo fenomeno per cui ci chiamiamo a noi stessi per fare determinate cose, è la "vocazione"»[45].

Nella sua interezza, la vocazione è un fatto estremamente personale, diverso da uomo a uomo. Tuttavia, nel complesso delle vocazioni di ciascun individuo esistono aspirazioni sentite da tutti, o comuni a grandi gruppi umani, come avviene alle generazioni. Così Ortega può dire:

> «C'è una vocazione generale e comune a tutti gli uomini. Ogni uomo, infatti, si sente chiamato a essere felice; ma in ogni individuo questa chiamata diffusa si concretizza in un profilo più o meno singolare con cui gli si presenta la felicità. Felicità è la vita dedicata a occupazioni per le quali l'uomo ha una specifica vocazione. Dedicandosi a esse, non sente la mancanza di nulla; integro, lo riempie il presente, libero di affanno e di nostalgia. Svolgiamo le attività penose non perché le stimiamo in qualche modo, ma per il risultato che ci lasciano dietro di sé, mentre ci abbandoniamo ad occupazioni vocazionali per il piacere di farle, senza che ci interessi il loro ulteriore rendimento. Per questo desideriamo che non finiscano mai. Vorremmo eternizzarle, renderle perenni. E veramente, assorti in un'occupazione felice, sentiamo una gioia, quasi celestiale di eternità»[46].

---

[45] *ibid.,* 423.

[46] *ibide*m. Cfr. ancora: «Se lasciamo da parte le vocazioni eccezionali, troviamo il fatto stupefacente che, mentre le occupazioni obbligate hanno subito i mutamenti più radicali, il programma della vita felice è variato appena lungo l'arco dell'evoluzione umana» (*ibid*., 424). «Le occupazioni felici, sia chiaro, non sono meramente piaceri; sono sforzi, e sforzo sono i veri sport. Dunque, non si può distinguere il lavoro dallo sport per la maggiore o minore fatica. La differenza sta nel fatto che lo sport è uno sforzo fatto più che liberamente, per puro compiacimento, mentre il lavoro è uno sforzo fatto per forza, in vista del suo rendimento» (*ibid*., 428).

CAPITOLO V

VOCAZIONE E ESPERIENZA DEL SACRO

16. Il fare metafisico

L'uomo non può sottrarsi alla necessità di agire. Ma cosa lo guida nella sua azione? In fondo si potrebbe pensare che sia indifferente all'una o all'altra scelta possibile, o che le preferenze abbiano un carattere occasionale, più o meno legato ad umori passeggeri. Indubbiamente, a volte può capitare anche questo, ma come risultato di un atteggiamento di fondo che non può essere assunto come spiegazione del fatto della vocazione o progetto vitale. Ortega lo afferma in molte occasioni.

Cominciamo con un breve testo molto divulgativo: *Lo que más falta hace hoy* - ciò che oggi è più necessario (1935). È la trascrizione di un intervento radiofonico rapidissimo, il cui testo non supera le quattro pagine: è presumibile che Ortega si sia realmente attenuto al titolo, trattando ciò che ritiene oggi più necessario. Tra i pochi punti del suo pensiero esposti, l'elemento centrale è appunto quello della vocazione o progetto vitale, naturalmente agganciato all'inesorabile necessità di scegliere cosa fare. Questa scelta dev'esser tale che l'uomo sappia giustificarla a se stesso, cioè che abbia motivi per farla. L'uomo,

> «per risolversi a fare questo e non quello, deve, lo voglia o no, giustificare la scelta ai suoi occhi, cioè deve scoprire quale delle sue azioni possibili in quell'istante dà maggiore realtà alla sua vita, quale possiede più significato, qual è più sua. Se non sceglie, sa che ha ingannato se stesso, che ha falsificato la sua stessa realtà, che ha annientato un istante del suo tempo vitale, benché abbia gli istanti contati, come ho già detto. Non c'è nulla di mistico; è evidente che l'uomo non può compiere un solo passo senza giustificarlo davanti al proprio tribunale intimo»[1].

Orbene, le innumerevoli giustificazioni che diamo agli atti della nostra vita sono dipendenti da un progetto globale:

---

[1] J. Ortega y Gasset, *Lo que más falta hace hoy*, in O. C. V, 237-241, 238.

> «Il fattore più importante della condizione umana è il progetto che ispira e dirige tutti i nostri atti. Quando le circostanze ci ostacolano o ci impediscono di essere il personaggio previo che costituisce la nostra più autentica realtà, ci sentiamo profondamente inibiti. Questo rende manifesto che non è possibile parlare di difficoltà e di facilitazioni, di cose più o meno serie. Una circostanza determinata è in realtà difficile o seria solo di fronte a un programma vitale determinato»[2].

Le stesse idee vengono espresse da Ortega in un'altra rapida presentazione del suo pensiero, il *Prólogo a una edición de sus obras*, del 1932. Qui troviamo in aggiunta alcuni elementi importanti:

> «In ogni istante, che lo vogliamo o no, dobbiamo decidere ciò che saremo, cioè quello che faremo nell'istante successivo. Nel far qualcosa, ciò che veramente facciamo è la nostra stessa vita, dato che la facciamo consistere in questa occupazione. Ne deriva che l'uomo si ritrova sempre sollecitato dalle più varie possibilità di fare, di essere occupato. Di rigore, si ritrova sperduto in esse e costretto a scegliere... Uno sceglie se stesso tra molti possibili "se stesso"»[3].

Da questa possibilità di scelta deriva il problema dell'autenticità, che è sentita come una necessità reale e inderogabile, e non come un problema intellettuale formulato a posteriori. Semplificando: se io posso concretamente diventare tanto farmacista quanto carabiniere, ho evidentemente il problema di sapere chi sono: se sono colui al quale piace fare il farmacista, o colui al quale piace fare il carabiniere, o piace fare una terza cosa, o è indifferente fare l'una o l'altra; in tutti i casi sono «colui al

---

[2] *ibid*., 239. Cfr. Aranguren: «Ortega pensa che "la vita sia di per sé etica" in un secondo senso... Questo secondo senso consiste nel fatto che nell'uomo "l'imperativo fa parte della sua stessa realtà". Che vuol dire? Vuol dire che l'uomo deve essere ciò che è chiamato a essere, secondo la sua "vocazione personale"... Perciò l'imperativo supremo dell'etica, secondo Ortega, è quello di Pindaro: "Divieni colui che sei"... Tutto questo, rettamente inteso, è in perfetto accordo con la morale cristiana. Per qualche tempo questa morale, così come era predicata e vissuta, veniva fatta consistere - deformandola e impoverendola - nel generico compimento di alcuni precetti. Oggi comprendiamo che i precetti sono, chiaramente, irrinunciabili, ma che ci tracciano solo l'alveo generico e prevalentemente negativo dentro cui ognuno di noi deve realizzare il suo compito etico concreto» (J. Aranguren, *La ética de Ortega,* cit., 44). «In altri termini, prosegue Aranguren, ciascuno deve compiere alcune norme identiche, valide per tutti; ma ognuno le compie con la sua peculiarità e il suo modo proprio. E al di là di ogni norma data c'è la missione concreta di realizzare la nostra vocazione, vale a dire ciò che nessuno, salvo noi, può realizzare e per fare il quale Dio ci ha posti nel mondo; e nel *fare* ("*facere*") quest'opera oggettiva che è la nostra missione, *facciamo* ("*agere*") noi stessi. Orbene, a questo fine non possiamo più basarci su qualche norma; dobbiamo determinare prudenzialmente... il significato della realtà... Da tutto ciò si inferisce che l'etica postulata da Ortega sarebbe manchevole dal punto di vista cristiano solo se di fatto rifiutasse ogni *regola morum* oggettiva. Si può assicurare che inequivocabilmente sia così? Io non mi azzardo a dirlo» (*ibid*., 45).

[3] J. Ortega y Gasset, *Prológo a una edición de sus obras*, cit., 348.

quale piace fare...», e non posso prescindere dal sapere chi sono:

> «Corriamo sempre il rischio di preferire un "se stesso" che non è quello autentico o il più autentico, e in tal caso la nostra decisione equivarrebbe a un suicidio, a una falsificazione. Tra i molti *fare* possibili, l'uomo deve trovare il suo e decidersi, risoluto, tra ciò che si *può* fare, per ciò che *bisogna fare.* Questo è espresso nella profonda parola spagnola *quehacer* [daffare]. In ultima analisi siamo il nostro daffare. Tuttavia, la maggior parte degli uomini è allegramente occupata a fuggirlo, falsificando la propria vita, non ottenendo che il proprio fare coincida con il proprio daffare»[4].

In questa fuga, l'uomo si smarrisce, diventa eterodiretto e si mette in balia di elementi estranei al suo vero essere. Ora ecco il punto chiave:

> «L'uomo è libero, lo voglia o no, perché lo voglia o no è costretto a decidere in ogni istante ciò che sarà. Ma, in secondo luogo, la libertà non può consistere nello scegliere tra possibilità equivalenti, cioè nel fatto che esse - le possibilità - sono ugualmente libere. No. La libertà acquista il suo carattere peculiare quando si è liberi di contro a qualcosa di necessario; è la capacità di non accettare una necessità. Qui tocchiamo la radice tragicomica della nostra esistenza, la situazione paradossale in cui si trova l'uomo, che l'uomo *è*, a differenza di tutte le altre creature»[5].

La libertà non può essere ontologicamente connotata come indifferenza tra le scelte possibili: nessuno è indifferente di fronte all'alternativa tra vivere a casa sua ed essere portato in campo di concentramento. Oltre a scegliere, l'uomo deve compiere la scelta che faccia coincidere la sua libertà con ciò che realizzerebbe la sua autenticità, cioè con il suo *destino*. La libertà è un perenne tentativo di divenire ciò che si è. Ogni persona

> «deve scoprire qual è la sua propria autentica necessità; deve trovare se stessa e poi risolversi ad essere se stessa. Da qui la sua consustanziale perplessità. Da qui anche il fatto che solo l'uomo abbia un "destino". Perché il destino è una fatalità che si può accettare o no, e l'uomo, anche nella situazione più difficile, ha sempre un margine per scegliere tra accettarla o cessare di essere, e questo margine è la libertà. La perplessità è il modo in cui nell'uomo si presenta la coscienza che davanti a lui si erge sempre un imperativo inesorabile. Sempre si ritrova con un daffare latente, che è il suo destino. Tuttavia, non è mai sicuro in concreto di cosa sia ciò che deve fare»[6].

---

[4] *ibid.,* 349.
[5] *ibidem.*
[6] *ibid.,* 350.

Questo può illuminare ulteriormente l'idea orteghiana che la circostanza è l'altra metà della persona. Il sentire prodotto dalla vocazione ci si presenta come esperienza, come vissuto interiore, *in presenza* della circostanza, condizionato dall'aspetto che essa ha:

> «Bisogna fare il nostro daffare. Il suo profilo sorge nel confronto della vocazione di ciascuno con la circostanza. La nostra vocazione preme sulla circostanza, tentando di realizzarsi in essa. Ma questa risponde ponendo condizioni alla nostra vocazione. Si tratta dunque di un dinamismo e di una lotta permanenti tra il contorno e il nostro io necessario»[7]. Ed è in questa concretissima lotta che l'uomo è spinto ad attivare le sue facoltà mentali: «Il pensiero è l'unico tentativo di dominio sulla vita che ho possibilità o necessità di fare»[8].

Va sottolineato energicamente che le nozioni di circostanza, libertà, vocazione, non sono soltanto parole o descrizioni vaghe e allusive[9]. Parole prese dal linguaggio comune, come circostanza, progetto, *quehacer*, diventano in Ortega termini tecnici con un significato molto rigoroso all'interno del suo pensiero, che è una metafisica. Quando si legge che l'uomo è costitutivamente progetto, non si deve pensare a una metafora, ma bisogna pendere l'«è» in senso rigorosamente ontologico. Che questo faccia a pugni con l'ontologia classica, è un altro discorso e rientra nel problema della riforma della filosofia tentata da Ortega. Libertà e vocazione sono elementi formalmente costitutivi dell'essere dell'uomo e per questo implicano una nuova concezione dell'essere. Il bisogno di autenticità appartiene all'uomo tanto quanto l'avere due gambe. L'autenticità e il progetto vitale, allora, non sono elementi riducibili ad altri o derivati da qualcosa: sono elementi originari, che non si costituiscono nella storia, anche se si mostrano nel corso dell'esistenza storica. Ortega dice qualcosa di più: il fare con cui realizzo la mia autenticità è l'unico *fare metafisico* concesso all'uomo. Allora, se metafisica è l'ambito del fondamento, cioè del

---

[7] *ibidem*.

[8] *ibid.,* 352.

[9] Molti lettori sono caduti nell'errore di interpretare i testi di Ortega come opere letterarie più che filosofiche. Lo stesso Ortega è intervenuto a protestare contro la banalizzazione dei suoi scritti in un saggio del 1932. Citando l'opera di uno specialista, che riconosceva l'importanza filosofica della sua opera, scrive: «Ero sicuro che questo [riconoscimento] sarebbe arrivato inevitabilmente, prima o poi, perché dipendeva solo dal fatto che qualcuno si mettesse a leggere, leggere veramente, ciò che da molto tempo è scritto e pubblicato... Ho diritto di parlare con disinvoltura dell'argomento, per il fatto stesso che per vent'anni, fino a tempi recenti, non avevo pronunciato né in pubblico né in privato una sola parola su di esso. Ho mantenuto il silenzio durante la fase della mia vita in cui mi sarebbe convenuto romperlo. Ho lasciato senza la benché minima protesta che si considerassero i miei scritti come "meramente letterari". Parlo ora che non mi è più necessario» (J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, in O. C. VI, 165-214, part. 195, nota 2).

divino, la realizzazione come fare metafisico è un'esperienza del sacro. E siccome la realizzazione è un processo concreto nel tempo e nello spazio, risulta che l'atto storico umano è inquadrato a sua volta in un significato metafisico della storia, in una metastoria, in un progetto globale che la storia realizza. Alla fine, la storia risulterà un'operazione teandrica.

Tutto ciò appare con molta chiarezza nel saggio: *Sobre las carreras* (1934), che si apre con l'argomento abituale della libertà inevitabile e della scelta inderogabile.

Diciamo, intanto, che uno deve scegliersi una carriera professionale. In che modo?

> «Evidentemente perché si rappresenterà nella sua fantasia molti tipi di vita possibili, e tenendoli di fronte noterà che uno o alcuni di essi lo attraggono di più, lo attirano, lo reclamano o chiamano. Questa chiamata verso un certo tipo di vita, ovvero di un tipo di vita verso di noi, questa voce o rito imperativo che sale dal nostro fondo più intimo, è la vocazione»[10].

In tal senso, senza fantasia sarebbe impossibile vivere. Ma da dove vengono queste figure di vita immaginarie tra cui dobbiamo scegliere?

> «Ogni volta che l'uomo sente una necessità, la prima cosa che fa è cercare intorno a sé... qualcosa che possa soddisfarla. Questo è molto importante... Rivela che il movimento più spontaneo o primo dell'uomo di fronte a una necessità è credere più o meno, con l'una o l'altra fede, che *ciò di cui* ha necessità, ovvero ciò che può soddisfare la sua necessità stia già lì a portata di mano, *e che pertanto non deve farselo*. Solo quando non lo trova lì, nel mondo o circostanza, si risolve a farlo. Orbene, questo primo movimento non si darebbe nell'uomo se questi non avvertisse che in effetti ha in ogni istante delle necessità, ma contemporaneamente ha già molte cose, e senza farle. Pertanto, che l'uomo nasce sentendosi bisognoso di molte cose, ma contemporaneamente sentendosi erede e proprietario di non poche altre»[11].

Buona parte di questa eredità gli deriva dal passato: dalla sua storia personale e da quella della società in cui vive. In questo senso, il passato non è qualcosa che non esiste più, ma è un ingrediente del presente e svolge a suo modo un'azione sul presente. Ora, quando l'uomo si guarda intorno, cercando soluzioni ai suoi problemi e alle sue necessità (tra cui quella di realizzarsi o costruire la sua persona), «trova che è l'erede di molte traiettorie di esistenza, che gli uomini passati, o semplicemente più anziani di lui, hanno già realizzato o fatto. Sono queste traiettorie che, intanto, riproduce

---

[10] J. Ortega y Gasset, *Sobre las carreras*, in O. C. V, 167-183,part. 168.
[11] *ibidem.*

nella sua fantasia; come si può vedere, con una fantasia che non è creatrice ma ripetitiva»[12]. Insomma, l'uomo inizia prendendo come modello uno schema di vita che trova nel contorno sociale: vede il medico e immagina se stesso nei panni di medico, e gli sembra che in questi panni ci starebbe benissimo. Naturalmente, così facendo coglie uno schema di vita astratto; non imita una persona particolare, ma un generico fare il medico, una carriera codificata nella società.

Le carriere sono tante. Non solo bisogna sceglierne una, ma si sceglie quella che ha attirato - sotto pena di una vita inautentica. «L'individuo non deve fare nessuno sforzo per rappresentarsele e vedere verso quale si sente chiamato da una voce interiore»[13]. A questo livello la vocazione è un incontro tra uno schema generico e una realtà personale, cioè una realtà non schematizzabile: nemmeno la mia vocazione lo è. «Ciò che l'uomo è per vocazione, lo è per se stesso, per la sua più intima e spontanea determinazione»[14]. L'uomo è determinato, nel senso che gli è costitutivo avere un profilo, una fisionomia psicologica, una personalità previa ai condizionamenti storici e culturali. Non accade che uno voglia diventare medico perché ha visto un medico: chiunque vede medici e magari sceglie di fare l'artigiano. Piuttosto, nella figura del medico, tra le tante che si vedono, viene riconosciuto il proprio progetto, la propria aspirazione, il tipo di vita che si vuole realizzare e che metterebbe l'uomo in coincidenza con se stesso, ovvero in una condizione di autenticità. Uno schema di vita trovato nel repertorio sociale è la previsione - e forse una falsa previsione - che seguendo quella linea si diventerà ciò che già si è. Una certa carriera viene *interpretata* come modo della propria realizzazione. Ma di fatto, essendo uno schema, nessuna carriera rappresenta la risposta totalmente adeguata all'esigenza della propria autenticità:

> «La vita è una traiettoria individuale che l'uomo deve scegliere per essere. Ma le carriere sono traiettorie generiche e schematiche: quando ne sceglie una per vocazione, l'individuo avverte molto bene che, nonostante tutto, quella traiettoria non coincide con la linea esatta della vita rigorosamente corrispondente alla sua precisa e individuale vocazione... Di rigore, è un'astrazione dire che si ha vocazione per una carriera. *La vocazione precisa dell'uomo è vocazione per una vita concretissima, individualissima e integrale, non per lo schema sociale che sono le carriere*, le quali, tra l'altro, lasciano fuori molti ordini della vita senza predeterminarli. Ad esempio, l'essere medico non implica se l'uomo si sposerà o meno»[15].

Ma se la vocazione non si identifica mai con un prodotto sociale, uno

---

[12] *ibid.,* 169.
[13] *ibidem*.
[14] *ibid.,* 170.
[15] *ibid.,* 171.

schema vigente, allora è evidente che essa non è a sua volta un prodotto sociale. D'altra parte, se la conservazione del passato è essenziale perché permette di riconoscersi, sia pure attraverso uno schema, è altrettanto evidente che nel patrimonio conservato posso riconoscere solo una parte di me: non vi trovo riflesso quel *quid* che fa della mia persona (e della mia vocazione) un'entità unica e irripetibile, inedita. Allora non è possibile disgiungere la conservazione del passato dalla creatività consistente nel realizzare gli elementi nuovi della mia personalità, quelli più autentici, esclusivamente miei. Il processo di realizzazione equivale ad assumere su di sé il passato, perché altrimenti non sarebbe possibile vita autentica, ma contemporaneamente questa vita autentica realizza una novità, la mia novità: il passato estraneo, e preso dall'esterno, viene immerso nella mia realtà attuale, trasformato in presente e quindi ritrasmesso alla società, ringiovanito con il mio personale contributo. Questo produce le figure sociali che chiamiamo carriere:

> «Originariamente, non c'è dubbio, ciò che oggi è una carriera, ad esempio la filosofia, l'esercito, fu la vocazione geniale e creatrice di un uomo che sentì la radicale necessità intima di fare filosofia o di combattere in modo strategico. Allora, *in qualunque momento si ripeta questa condizione, il fare filosofico e quello guerriero sono la loro piena realtà, sono in assoluto ciò che queste parole pretendono di significare*... Però, allora, non sono una "carriera"»[16].

Insomma, la vocazione non nasce dal vedere le carriere, al contrario, produce le carriere; anche oggi che questi schemi sociali esistono, il modo in cui la persona ne viene affascinata è relativo: se uno sente la radicale e intima necessità di essere medico, allora non ha un sentire derivato dalla professione sociale del medico, ma «medico» non indica più un semplice repertorio di comportamenti noti, bensì acquista un significato pieno, lo stesso che ha avuto per il primo uomo al mondo che sentì la necessità di curare le malattie.

Ora prendiamo in esame una carriera a caso, e guarda caso proprio la filosofia. Intanto si comincia a *studiare* la filosofia (quella che hanno fatto gli altri, i filosofi), perché si sente un'inclinazione per questa attività. «L'inclinazione è un movente autentico, intimo, spontaneo, che ha la caratteristica di un desiderio o appetito per una cosa - in questo senso è una sincera e innegabile necessità»[17]. Ma fin qui non si va oltre il livello di ammirazione per uno schema di vita abbastanza astratto; potrebbe essere una vocazione, ma potrebbe anche essere una tentazione o una distrazione. Leggere la filosofia fatta dagli altri non è la stessa cosa che sentire angoscia perché *manca* la filosofia nel nostro mondo. Platone, invece, aveva avversione per la filosofia esistente, e per lui la filosofia consisteva nel fare

---

[16] *ibid.,* 173.
[17] *ibid.,* 175.

ciò che gli mancava: l'esatto contrario della filosofia come carriera.

Giunto a questo punto, Ortega fa compiere un salto mortale al suo articolo e dichiara nientemeno che questo: ora è chiaro che a me, fin dall'inizio, non interessava affatto cosa fossero le carriere: volevo mostrare semplicemente quale fosse la vera metafisica, quella che si fa e non quella che si legge o studia:

> «Ora, presumo, vi renderete conto del perché ho analizzato con tanta minuzia i motivi che vi hanno spinto a venire qui e che cosa è il "seguire una carriera". Ora vedete che si trattava nientemeno che di studiare *i diversi modi di realtà che la metafisica significa*, affinché non si confondano e si possa isolare il modo primario, esemplare, autentico: cioè *per poter definire la metafisica e iniziare con ciò la sua costruzione*»[18].

In altri termini: *lo sforzo di realizzare la propria vocazione è l'autentico fare metafisico*:

> «Noi vediamo la metafisica come qualcosa che sta già qui, e sotto una determinata prospettiva, vale a dire quella sociale e storica, quella dell'individuo che nasce in un certo stato dell'evoluzione sociale e storica; il che è anche vero. Ma è una verità parziale e insufficiente, una verità che occulta quella decisiva. E la decisiva è questa: che la metafisica, nella sua primaria autenticità, è quel fare o occupazione umana che inizia quando ci rendiamo conto che tutti gli altri nostri fare e le occupazioni, tutto il nostro vivere, sono di per sé negativi, illusori, assurdi e senza senso; pertanto sono l'esatto contrario di ciò che ci sembra a prima vista»[19].

La vocazione si manifesta a livello psicologico, ma non si origina in esso. Che significa rendersi conto che il vivere è senza senso? Non che il reale sia in sé un assurdo, ma semplicemente che non corrisponde al castello di concetti con cui abbiamo cercato di spiegarlo e di imbrigliarlo, e ci si svela nuovamente come mistero:

> «Per esempio, per non fare che un solo esempio. Ci sembra che viviamo positivamente, perché dirigiamo la nostra vita conformemente a certe verità forniteci dalla scienza o dalla semplice esperienza. Ma d'improvviso ci rendiamo conto che queste verità sono molto discutibili e che, se pure non lo sono, come potrebbe accadere con quelle matematiche, ne ignoriamo il fondamento e la relazione col resto delle cose, cosicché galleggiano senza una collocazione ultima in

---

[18] *ibid.,* 176.
[19] *ibidem*.

un fondo di vuoto assurdo e privo di senso e di certezza»[20].

Di fronte a questa assurdità, che è un predicato delle idee e non del reale (anche perché il reale semplicemente non lo conosciamo), si ha la necessità di reagire. La scoperta di poggiare sul vuoto significa

> «rendersi conto che il vivere veramente positivo, quello vivibile, sarà quello consistente nel darsi o farsi un fondamento certo, nell'assicurare la sua realtà. *Ma questo fare è forse l'autentico fare metafisica o, detto altrimenti, in ultima verità, la metafisica è ciò che l'uomo fa quando lo fa per questo e non quando la "studia" semplicemente*, o la sceglie come carriera e l'apprende o l'insegna»[21].

Orbene, propriamente in questo consiste ogni vita autentica; ovvero vita nell'autenticità metafisica è «quel disperato affanno di riempire di significato la vita e di darle realtà»[22]. Dare realtà e significato alla vita - non alla vita in astratto, ma alla propria vita personale - è il tentativo di realizzare la propria vocazione. E questo è la metafisica.

Come si diceva, in quest'impresa l'uomo si trova in una certa altezza della storia e deve fare i conti con un passato: può accoglierlo passivamente, rinunciando alla propria autenticità, oppure può partire da esso, vagliarlo perché diventi il suo tempo e non quello dei predecessori. Allora scopre «che cosa significa essere per forza un successore; o meglio, un erede - a differenza dell'animale, che succede ma non eredita e perciò non è un ente storico»[23]. Eredità è appropriarsi dell'esistente in modo che ciascuno possa, grazie ad esso, essere se stesso nella sua irripetibilità. Se non ci si appropriasse del patrimonio comune, lo si ripeterebbe, senza realizzarsi; ma appropriarsene, significa in fondo usarlo come cosa propria, e quindi cambiarlo, adattarlo a sé: continuità e creatività si implicano mutuamente nel presente, in un franco rifiuto dell'utopia:

> «Questo imperativo di evitare l'utopia e di tener conto della storia ha un primo senso conservatore: si tratta infatti di vedere se si può proseguire nella filosofia fatta fin qui, se ciò che la filosofia è stata coincide con ciò che cerchiamo. Tuttavia, ha un secondo senso che non è tanto conservatore, dato che certamente è necessario tener conto del passato, ma del passato *fin qui*. Pertanto è un imperativo di attualismo ed equivale ad esigere che si viva all'altezza del tempo. Ma ha ancora un terzo senso. Questo: teniamo conto del passato per vedere se ciò che vi è stato fatto coincide con la metafisica che noi sentiamo si debba fare; pertanto per vedere se la metafisica

---

[20] *ibid.,* 177.
[21] *ibidem.*
[22] *ibidem.*
[23] *ibid.,* 178.

> tradizionale soddisfa l'esigenza o la necessità della metafisica futura. Se il risultato della nostra indagine fosse affermativo, resteremmo nel passato o nell'attuale. Si noti che nell'uno e nell'altro caso a decidere sulla metafisica tradizionale è la metafisica futura, quella che bisogna fare, la nostra e non viceversa. Si veda come questo imperativo storico sia contemporaneamente tradizionalismo, attualismo e futurismo. Né potrebbe essere altrimenti, perché l'uomo è in ogni momento queste tre cose: passato, presente e futuro»[24].

Così, scendendo dentro la persona, il discorso coinvolge la società e la storia. Uomo, società e storia sono termini indissolubili che indicano settori non separabili della realtà radicale che è la vita umana. Tutto arriva al concreto. L'abolizione delle astrazioni è la riforma orteghiana della filosofia. Nel concreto si trova la porta di accesso alla profondità del reale e l'invito a una seconda navigazione che non sacrifichi la realtà per l'essere né la vita per la teoria.

17. Metafisica della vocazione

Non è semplice comprendere come dalla vocazione, o dalla storia e dalla società, si passi alla metafisica, per giunta a una metafisica nuova, senza che nel passaggio vi sia alcunché di mistico, come Ortega si preoccupa spesso di avvertire. Intanto possiamo notare che il progetto vitale, la missione che ci ritroviamo addosso, implica due termini: uno, colui che realizza la vocazione; l'altro, colui che progetta o chiama: il già citato Fondamento. Questo permette il tentativo di vedere la vocazione dalla sua radice.

Il termine «missione» compare in uno di quei saggi tipicamente orteghiani in cui il Nostro, dovendo trattare un tema specifico, ne approfitta e lo usa come supporto per considerazioni di più vasta portata: *Misión del bibliotecario*, del 1935. Ortega vi usa il termine missione come sinonimo di progetto vitale:

> «Missione, intanto, significa ciò che un uomo deve fare nella sua vita. In tal senso, la missione è qualcosa di esclusivo dell'uomo. Senza

---

[24] *ibid.,* 179. Lo stesso ordine di idee circa la reale consistenza del «fare metafisico» è ribadito in *Unas lecciones de metafísica*, testo di un corso tenuto nel 1932-33. Qui scrive Ortega: «La metafisica è una cosa che l'uomo fa, e questo fare metafisico consiste nel fatto che l'uomo cerca un orientamento radicale nella sua situazione» (*Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza 1986, 27). Più avanti, nello stesso testo, scrive ancora: «La metafisica, o orientamento radicale dell'uomo, non è qualcosa di avventizio, una cosa che a volte fanno alcuni uomini chiamati filosofi, ma che avrebbero potuto assai bene non fare, dunque una cosa che gli altri non sono obbligati a fare. Ora risulta l'esatto contrario: che il fare metafisico è un ingrediente inevitabile della vita umana; più ancora: è ciò che l'uomo sta facendo sempre, e di cui ogni suo altro fare è solo decantazione e precipitato» (*op. cit.*, 123).

> uomo non c'è missione. Ma questa necessità, a cui l'espressione "dover fare" allude, è una condizione molto strana e non assomiglia affatto alla costrizione con cui la pietra gravita verso il centro della terra. La pietra non può evitare di gravitare, ma l'uomo può benissimo non fare ciò che deve fare. Non è curioso questo? Qui la necessità è quanto di più opposto a una costrizione: è un invito. È possibile qualcosa di più galante? L'uomo si sente invitato a prestare il suo assenso al necessario... Ciò che l'uomo deve fare, ciò che l'uomo deve essere, non gli è imposto ma proposto»[25].

Naturalmente, l'uomo deve giustificare a se stesso la scelta, deve scoprire quale tra le sue azioni possibili in quell'istante dà più realtà alla sua vita, possiede più significato, è più sua. Se non sceglie questa, sa che ha ingannato se stesso, che ha falsificato la sua stessa realtà, che ha annullato un istante del suo tempo vitale. Ogni volta che prendiamo una decisione,

> «vedremo sorgere davanti a noi l'immagine di ciò che dobbiamo fare questa sera, che a sua volta dipende da quello che dobbiamo fare domani, e tutto questo, in definitiva, dipende dalla figura generale della vita che ci sembra essere la più nostra, quella che dobbiamo vivere per essere più autenticamente chi siamo. In tal modo, ogni nostra azione esige da noi che la facciamo scaturire dall'anticipazione totale del nostro destino, e derivare da un programma generale per la nostra esistenza»[26].

L'uomo deve realizzare il suo essere, che sceglie col meccanismo già descritto: rappresentandosi immaginativamente molti tipi di vita e sentendosi chiamato per uno di essi:

> «Questa chiamata che sentiamo verso un tipo di vita, questa voce o grido imperativo che ascende *dal nostro fondo più radicale*, è la vocazione. In essa all'uomo non è imposto, bensì proposto ciò che deve fare. E per questo la vita acquista il carattere di realizzazione di un imperativo. È in mano nostra il volerlo realizzare o no, essere fedeli o essere infedeli alla nostra vocazione. *Ma essa, ciò che dobbiamo veramente fare, non è nelle nostre mani. Ci viene inesorabilmente proposta. Ecco perché ogni vita umana ha una missione*. Missione è questo: la coscienza che ogni uomo ha del suo più autentico essere che è chiamato a realizzare. Dunque, *l'idea di missione è un ingrediente costitutivo della condizione umana*, e poiché prima dicevo: senza uomo non c'è missione, ora possiamo aggiungere: senza missione non c'è l'uomo»[27].

---

[25] J. Ortega y Gasset, *Misión del bibliotecario*, in O. C. V, 204-234, part. 210.
[26] *ibidem.*
[27] *ibid.,* 212.

Dunque non siamo noi a produrre la vocazione; piuttosto, ontologicamente, noi siamo *progettati*, ciascuno secondo il suo personalissimo disegno. Aleggia, in qualche modo, il problema della realtà progettante, cioè del fondamento dell'uomo. «Non ci siamo dati la vita, ma piuttosto essa ci è data; ci ritroviamo in essa senza sapere come né perché; ma questa realtà che ci è data - la vita - risulta che dobbiamo farcela noi stessi, ognuno la sua»[28]. Questa frase, tra le più frequenti nell'opera di Ortega, indica il luogo in cui si radica il *quehacer* umano, come ovvia caratteristica di una realtà data ma non compiuta. Metafisicamente, l'uomo non è autosufficiente, ma indigente; non è in grado di fondarsi su se stesso, e perciò implica la realtà *dante*.

Il maggior daffare umano è proprio la ricerca dell'autenticità in mezzo a un mare di possibili tentazioni, alterazioni, distrazioni:

> «La vita dà un gran daffare e il più grande di tutti è quello di riuscire a fare ciò che bisogna fare»[29]. «La tigre odierna deve essere tigre come se non fosse esistita nessuna tigre prima di lei; non si giova delle esperienze millenarie fatte dai suoi simili nel fondo sonoro della foresta. Ogni tigre è una prima tigre, deve iniziare dal principio il suo mestiere di tigre. Ma l'uomo odierno non inizia ad essere uomo, bensì eredita già le forme di esistenza, le idee, le esperienze vitali dei suoi predecessori, e parte dunque dal livello rappresentato dal passato umano accumulato sotto i suoi piedi. Di fronte a un problema qualunque, l'uomo non si ritrova solo con la sua personale reazione, con ciò che alla buona gli passa per la testa, ma con tutte o molte reazioni, idee, invenzioni dei suoi predecessori»[30].

Questo implica naturalmente un modo d'essere non parmenideo: l'uomo è per essenza cambiamento. Scrive Ortega in un articolo dedicato a *Vives* (1940) che, se prendiamo il termine «natura» nel senso positivista, allora l'uomo non ha una natura: «Risulta che l'uomo non ha natura - nulla in lui è

---

[28] *ibidem*.

[29] *ibidem*.

[30] *ibid.*, 222. Cfr. P. Garagorri: «Né la rondine né il lupo hanno storia. In quella che si chiama impropriamente storia naturale non ci viene raccontata la vita dei lupi, ma ci viene descritto "il lupo", un lupo unico che... li rappresenta tutti senza eccezioni. In effetti, qualunque lupo è uguale a "il lupo", al lupo unico. Potranno mutare i sentieri in cui cammina silenziosamente, ma l'"essere" lupo non cambia... Il mondo del lupo è sempre lo stesso; probabilmente ai suoi occhi la realtà è sempre e solo pericolo o nutrimento; reagisce così al suo contorno secondo un invariante sistema di istinti. Il serafico Francesco predicava invano al fratello lupo: il lupo non può cambiare, e proprio per questo è fuori dalla storia. La storia richiede manifestamente, a ciò che pretende di entrare in essa, che esperimenti questo processo accumulativo che rende le cose irriducibili tra loro e dotate di una assoluta singolarità: perché vi sia storia di qualcosa, è inevitabile che questo "qualcosa" possieda un essere non uguale, eccetto che uguale a se stesso» (P. Garagorri, *La generación como concepto historiológico en la teoría de Ortega*, cit., 62).

invariabile. Al posto della natura ha la storia, cosa che non possiede nessun'altra creatura. La storia è il modo di essere proprio di una realtà la cui sostanza è, precisamente, la variazione; pertanto il contrario di ogni sostanza. L'uomo è insostanziale»[31]. Nel pensiero greco, il cambiamento avviene sullo sfondo di una sostanza, substrato che permane sempre identico a se stesso. Ne deriva una frattura ontologica, per cui ogni realtà è composta da una parte invariabile e una parte variabile o accidentale. Questo è inapplicabile alla persona umana. «L'uomo è libero... per forza. Altrimenti, dovendo fare un passo, resterebbe paralizzato perché nessuno ha deciso per lui in quale direzione fare il passo successivo. Con eccessiva frequenza l'uomo è un asino, ma non è mai l'asino di Buridano»[32].

Dal rinascimento in poi la modernità ha esaltato l'uomo. Ma disgraziatamente lo concepiva come ente naturale, e non come ente storico. E come ente naturale, tutte le sue facoltà erano naturalmente date fin dalla nascita e riassunte nella più elevata: la ragione:

> «Da questo deriva che ogni forma tradizionale, cioè storica, della cultura venga progressivamente eliminata. Si prepara il "ritorno alla natura", alla pre-storia, consumato da Rousseau con la sua caratteristica irresponsabilità. Appare l'idea di una "religione naturale", di una "morale naturale", di un "diritto naturale" e di una "scienza naturale". L'uomo - si suppone - è in possesso di un arsenale innato di mezzi che *gli sono sufficienti*. È sufficiente a se stesso. È - si crede ancora - sufficiente e non indigente, come [appariva] alla fine del mondo antico. È superfluo Dio. Ma è proprio tutto questo che viene a cadere ai nostri giorni. Scopriamo ora che l'uomo non ha questa supposta "natura" né, pertanto, questo apparato innato sufficiente, del quale e col quale può vivere»[33].

Nello stesso tempo, l'idea stessa di natura si è fatta ipotetica: la fisica attuale non può immaginare questa realtà soggiacente e immobile. «La materia si rivela ora come qualcosa di ugualmente mobile, che ha *quasi* storia e che non possiede un essere fisso»[34]. E l'urgenza di ripensare l'uomo con nuovi concetti metafisici si accompagna all'urgenza di raggiungere una nuova visione della realtà.

---

[31] J. Ortega y Gasset, *Vives*, in O. C. V, 493-507, part. 495.
[32] *ibidem.*
[33] *ibid.,* 497.
[34] *ibid.,* 498.

Dovrebbe essere risultata chiara la continuità tra l'antropologia e la storia. Nell'analizzare quest'ultima non abbandoniamo la realtà radicale, ma continuiamo a trattarla da un altro punto di vista. L'indagine sulla realtà umana come realtà radicale è la filosofia prima, ma va articolata in prospettive, come tutto il sapere.

CAPITOLO VI

TRADIZIONE, STORIA E RAGIONE STORICA

18. Vocazione e metafisica della storia

Historia como sistema (1935) è un saggio particolarmente denso, dove appaiono bene alla luce le connessioni tra storia, antropologia e metafisica; lo stesso Ortega, pur avendo in animo di trattare il tema della storia, non può fare a meno di partire dalla struttura della vita personale, dalla realtà radicale, la libertà inevitabile, la necessità di costruire il proprio essere. Su questa base inserisce un argomento che poi avrà una sistemazione definitiva in uno scritto di cinque anni dopo, *Ideas y creencias*: si tratta del tema delle credenze.

In effetti, per l'uomo è impossibile decidere cosa fare se non possiede già alcune convinzioni su cosa siano gli altri uomini, la realtà, se stesso, convinzioni che, in ultima analisi, ognuno ha per il fatto che nella prima parte della sua vita recepisce passivamente la cultura della società in cui vive. Queste convinzioni vanno ora tenute separate dal problema della verità: uno decide una cosa, partendo da una convinzione, ma non è detto che questa sia vera. Ora interessa solo il fatto che l'uomo ha sempre delle idee basiche, delle credenze in cui *sta* e da cui viene a dipendere il progetto della sua vita. «Stare» è un verbo particolarmente espressivo, usato da Ortega: poggiamo sulla credenza, ci troviamo in essa, contiamo su di essa. Per esempio, *crediamo* che appoggiando il piede sulla terra, questa ci sosterrà, anziché farci affondare come l'acqua, e siccome crediamo questo, non perdiamo tempo a riflettervi ogni volta che dobbiamo fare un passo. Il punto importante è questo: per il puro fatto di sapere che la terra ci sosterrà, non ci mettiamo deliberatamente a riflettere su questo tema. In sostanza, la *credenza* è ciò che riteniamo già accertato, indiscusso e non richiede ulteriori riflessioni. In questo senso, la credenza si distingue dall'*idea*:

> «Un'idea esaurisce il suo ruolo e la sua consistenza con l'essere pensata, e un uomo può pensare quanto ha voglia e anche molte cose controvoglia. Nella mente i pensieri sorgono spontaneamente, senza volontà né deliberazione da parte nostra e senza che producano alcun effetto sul nostro comportamento. La credenza non è soltanto l'idea che si pensa, ma quella in cui inoltre si crede. E il credere non è più un'operazione del meccanismo "intellettivo", ma è una funzione del vivente come tale, la funzione di orientare la sua condotta, il suo

daffare»[1].

Se le idee possono venirci in mente a caso, le credenze formano invece un sistema, hanno una coerenza e un'articolazione, tant'è che possiamo fare la diagnosi delle credenze vigenti in un'epoca: possiamo, ad esempio, portare alla luce la credenza nella ragione, come fatto vigente nel Settecento e vedere come essa è solidale con altre credenze basiche che hanno dato una fisionomia a quel secolo. Queste credenze coerenti e solidali «costituiscono lo strato basico, il più profondo, nell'architettura della nostra vita. Viviamo di esse e, per questo stesso fatto, non siamo soliti pensarle. Pensiamo a ciò che ci è più o meno problematico. Perciò diciamo di *avere* queste o le altre idee; ma le nostre credenze più che possederle, le siamo»[2].

Ora bisogna distinguere tra credenze individuali e credenze collettive; per esempio, uno può *credere* che Dio non esista, nel medioevo, e questa è una credenza sua; ma nel medioevo la credenza nell'esistenza di Dio è collettiva, è una credenza sociale o, come Ortega dice con un termine desunto dal diritto, è una credenza *vigente*. Ripeto che qui non ci si domanda affatto se questa credenza sia vera, ma si segnala solo il carattere della sua *vigenza* di fatto, come elemento della vita sociale: la vita sociale si basa su credenze vigenti, sul fatto che si crede in certe cose e non le si mette in discussione. Possono essere errori: presso i cannibali era vigente il cannibalismo. Ciò non toglie che sono vigenti e condizionano il singolo, finché non le sottopone a critica. *Vigenza* significa una fede sociale, una sorta di dogma sociale che si regge senza la necessità della mia personale adesione. Per esempio, io posso credere oggi che esista la ninfa dei boschi, ma questo non scalfisce minimamente l'idea che il mondo odierno ha del bosco. Questa idea odierna del bosco è vigente; certamente, se un numero enorme di persone credesse nella ninfa dei boschi, l'idea odierna perderebbe di vigenza: la credenza vigente sarebbe ora che nel bosco c'è una ninfa e di conseguenza, entrando in un bosco, il nostro comportamento sarebbe diverso e assomiglierebbe a quello che teniamo entrando in chiesa; ma in entrambi i casi, il comportamento è retto da una credenza vigente previa, che non viene normalmente messa in discussione.

Ora, la situazione del nostro tempo si caratterizza tra l'altro per il fatto che ha perduto vigenza la credenza nello scientismo. Non si tratta di adesioni personali venute meno, ma del fatto che la moltitudine non crede più nell'idea moderna della scienza. E, singolarmente, questo si verifica nel momento stesso in cui la scienza ha uno sviluppo prodigioso: l'uomo non lo nega affatto,

> «ma nello stesso tempo si rende conto che la natura è solo una dimensione della vita umana, e il glorioso successo nell'indagarla non esclude il fallimento rispetto alla totalità della nostra esistenza... Ciò

---

[1] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* in O. C. VI, 13-50, part. 14.
[2] *ibid.,* 18.

> che non è fallito della fisica è la fisica. Ciò che di essa è fallito è la retorica e l'orlo di petulanza, di irrazionali e arbitrarie aggiunte che aveva suscitato, ciò che molti anni fa chiamavo "il terrorismo dei laboratori"»[3].

I problemi ultimi non sono problemi scientifici, e in questo senso l'uomo non crede più nella scienza. «La ragione fisica non può dirci niente di chiaro sull'uomo. Bene! Questo vuol dire semplicemente che dobbiamo rinunciare in modo radicale a trattare l'umano alla stregua del fisico e in modo naturalistico»[4]. Occorre procedere a una de-fisicizzazione della nostra immagine intellettuale dell'umano: grazie a ciò si apre uno spazio per comprenderlo nella sua costitutiva storicità.

È una critica al concetto tradizionale dell'essere:

> «La natura è una gran cosa che si compone di molte cose minori. Orbene, siano quali siano le differenze tra le cose, queste hanno tutte un carattere radicale comune, consistente semplicemente nel fatto che *sono*, hanno un essere. E questo significa non solo che esistono, che ci sono, che stanno lì, ma anche che possiedono una struttura o consistenza fissa e data. Quando c'è una pietra, c'è già, sta lì, ciò che la pietra è»[5].

Diciamo che la cosa ha una consistenza che regola tutti i suoi cambiamenti. In tal senso, non è un ente storico. Questo modo di pensare, modellato appunto sul modo in cui le cose *appaiono* all'osservatore, fu applicato anche all'uomo, e si cercò anche in lui una consistenza fissa, una «natura»; ma «l'uomo non è una cosa, è falso parlare della natura umana, l'uomo non ha una natura»[6]. Il che, ovviamente, non significa che l'uomo non esista o sia evanescente, ma semplicemente che il concetto tecnico di natura non è adeguato a cogliere ciò che l'uomo effettivamente mostra di essere: non lo spiega. Allora, constatato che l'uomo era una realtà irriducibile all'idea di natura, si cercò di fondare, di contro alle scienze naturali, la scienza dello spirito. Ma le cose non sono andate meglio; «i fenomeni umani hanno mostrato la stessa resistenza, la stessa indocilità a farsi catturare dai concetti»[7].

C'è in questo fiasco la conseguenza di un errore di fondo, lo stesso commesso da Cartesio nel contrapporre *res cogitans* e *res extensa*: ci si è basati su un concetto equivoco come quello di *res*, che ha fatto rientrare nel pensiero moderno tutta la metafisica tradizionale:

---

[3] *ibid.,* 21. Cfr.: «Il progressismo, che collocava la verità in un vago domani, è stato l'oppio che ha rimbecillito l'umanità. Verità è ciò che è ora verità e non ciò che si scoprirà in un futuro indeterminato» (*ibid.,* 22).

[4] *ibid.,* p. 349.

[5] *ibidem.*

[6] *ibid.,* 24.

[7] *ibid.,* 26.

> «Il concetto di *res* era stato stabilito dall'ontologia tradizionale. L'errore di Descartes e dei Cavalieri dello Spirito è stato di non condurre fino in fondo la loro riforma della filosofia e di applicare alla nuova realtà che aspiravano a dimostrare - *la pensée*, il *Geist* - la vetusta dottrina dell'essere... Nell'ontologia tradizionale, il termine *res* è sempre congiunto a natura, sia come sinonimo, sia nel senso che la *natura* è la vera *res*, il principio della *res*»[8].
>
> «Fin da Parmenide, quando il pensatore ortodosso cerca l'essere di una cosa, intende che cerca una consistenza fissa e statica, pertanto qualcosa che l'ente è *già*, che già lo integra o costituisce. Il prototipo di questo modo di essere che ha il carattere della fissità, della stabilità, dell'attualità (essere *già* ciò che si è), il prototipo di un tale essere era l'essere dei concetti e degli oggetti matematici, un essere invariabile, un essere-sempre-lo-stesso»[9].

All'inizio questa fissità conduce Parmenide a negare il movimento; poi Aristotele ha cercato nella cosa mutevole il principio invariabile delle variazioni, e lungo questa via si è giunti all'idea dell'invariabilità delle leggi di natura, formulata dal positivismo:

> «Orbene, porre come condizione al reale, per essere ammesso come tale, che consista in qualcosa di identico, fu la colossale arbitrarietà di Parmenide e in generale del greco ortodosso»[10]. «Ogni entità, il cui essere consista in essere identico, possiede già evidentemente tutto ciò di cui necessita per essere. Per questa ragione, l'essere identico è l'essere sottostante o sostanza, l'essere che basta a se stesso, l'essere sufficiente. Cioè la *cosa*»[11].

E dato questo carattere di identicità, lo spirito di cui hanno parlato gli idealisti e le scienze dello spirito nell'Ottocento, è pensato come una cosa:

> «La necessità di superare e trascendere l'idea di natura deriva precisamente dal fatto che questa non può valere come realtà autentica, ma è qualcosa di relativo all'intelletto umano, che a sua volta non ha realtà preso a parte e separato - questo è l'errore di ogni idealismo o "spiritualismo"- ma solo quando funziona in una vita umana, mosso dalle urgenze costitutive di questa. La natura è un'interpretazione transitoria che l'uomo ha dato a ciò che trova di fronte a sé nella sua vita»[12].

---

[8] *ibid.,* 27.
[9] *ibid.,* 28.
[10] *ibid.,* 29.
[11] *ibid.,* 31.
[12] *ibidem.*

La vita è dunque la realtà radicale e si sottrae all'ontologia classica. In compenso, include la storia: a differenza di ciò che è «naturale», l'uomo non è una realtà già fatta, già in possesso di tutto il suo essere; «la vita è un gerundio e non un participio: un *faciendum* e non un *factum*»[13]. E *faciendum* significa scegliere ad ogni istante tra diverse possibilità: ovvero compiere atti storici per costruirsi una realtà, un essere che non è a portata di mano:

> «L'uomo è un ente che fa se stesso, un ente con cui l'ontologia tradizionale s'imbatteva solo proprio quando terminava e che rinunciava ad intendere: la *causa sui*. Con la differenza che la *causa sui* doveva solo "sforzarsi" di essere la *causa* di se stesso, ma non di determinare quale *se stesso* avrebbe causato... L'uomo, invece, non solo deve farsi, ma la cosa più grave che deve fare è determinare *ciò che sarà*. È *causa sui* al quadrato. Per una coincidenza che non è casuale, la dottrina dell'essere vivente trova nella tradizione come concetti approssimativamente utilizzabili solo quelli che la dottrina dell'essere divino ha cercato di pensare. Se il lettore ha scelto ora di continuare a leggermi nell'istante che viene, in definitiva sarà perché fare questo è ciò che meglio concorda con il programma generale adottato per la sua vita; pertanto con quel determinato uomo che ha scelto di essere. Questo programma vitale è l'*io* di ogni uomo»[14].

Torniamo dunque al tema del progetto vitale. Ora però vi torniamo in modo più radicale, per capire cos'è realmente la vocazione, come realtà interiore, ma previa all'agire.

Scrive Ortega in *No ser hombre de partido* (1930):

> «Siamo chi siamo indelebilmente, e possiamo essere solo quell'unico personaggio che siamo. Se il mondo circostante... non ci permette di realizzarlo nella nostra esistenza, tanto peggio per noi. *Ma è vano pretendere di modificare questo personaggio che siamo. Se invece di essere il nostro autentico io fosse solo qualcosa di nostro*, come il vestito, il corpo, il talento, la memoria, la volontà, *potremmo tentare di correggerlo, cambiarlo, prescinderne, sostituirlo. Invece eccolo qua, è il nostro stesso essere; colui che dobbiamo essere, che lo vogliamo o no*. Si dirà allora che la nostra vita ha una condizione tragica, dato che forse non potremo essere chi inesorabilmente siamo. E infatti accade questo. La vita è costitutivamente dramma, perché è sempre la lotta frenetica per riuscire a essere di fatto ciò che siamo come progetto. L'*io* del lettore è intanto un progetto di vita. Ma *non si tratta di un progetto ideato da lui, scelto liberamente. Questo progetto se lo ritrova già formato nel ritrovarsi a vivere. Gli antichi usavano confusamente un termine il cui vero significato coincide con ciò che*

---

[13] *ibid.,* 32.
[14] *ibid.,* 34.

> *ho chiamato progetto vitale: parlavano del Destino e credevano che consistesse nelle cose che accadono a una persona*. Subito si avverte che una stessa avventura può accadere a due uomini e tuttavia avere nella vita dell'uno e dell'altro valori diversi e persino opposti, essere per l'uno delizia e per l'altro disastro. Dunque, per i suoi effetti vitali, che sono la cosa decisiva, ciò che ci accade dipende da chi siamo, singolarmente. *Il nostro essere radicale, il progetto di esistenza in cui consistiamo qualifica e dà un valore o un altro a quanto ci circonda. Dal che risulta che il vero destino è il nostro stesso essere. Ciò che fondamentalmente ci accade è di essere colui che siamo. Siamo il nostro Destino, siamo il progetto irrimediabile di una certa esistenza. In ogni istante della vita notiamo se la realtà coincide o no con il nostro progetto, e tutto ciò che facciamo lo facciamo per dargli una realizzazione. Perché, come questo progetto che siamo non consiste in un piano liberamente disegnato dalla nostra fantasia, così neppure si trova lì, a disposizione del nostro buon desiderio di realizzarlo o meno. Lungi da ciò, è un progetto che di per sé si proietta sulla nostra vita e, rigorosamente, preme su di essa perché impone la sua esecuzione. Perciò dicevo prima: il lettore è colui che "deve" vivere una certa vita. Ma la vita non è solo il nostro "io", bensì è anche il mondo in cui questo io deve realizzarsi*»[15].

Credo che le pagine precedenti abbiano reso perfettamente trasparente questo denso brano di Ortega, riguardo alla valenza metafisica della vocazione; ma non si tratta certo del brano più denso sull'argomento. In *Historia como sistema*, giunto al punto di trattare il progetto vitale, Ortega non si dilunga eccessivamente, ma richiama un suo testo, che forse è il più importante sul tema; *Pidiendo un Goethe desde dentro*, dalla raccolta di saggi: *Goethe desde dentro*.

Pidiendo un Goethe desde dentro (1932) affronta il problema della vocazione in una forma, ancora una volta, trasversale, partendo dalla biografia concreta di Goethe e muovendosi attorno ad essa. Scritto in forma epistolare, è la risposta alla richiesta di un saggio per il centenario di Goethe. Ortega riprende il tema dell'uomo come realtà futuribile: qualunque atto vitale o storico viene compiuto in vista del futuro, è retto da una previsione, da un progetto da attuare:

> «La vita è un'operazione che si fa in avanti. Si vive a partire dal futuro, perché vivere consiste inesorabilmente in un fare, in un farsi ciascuno la sua vita. Chiamare "azione" questo "fare" significa diluire la terribile realtà di cui si tratta. L'"azione" è solo l'inizio del "fare"... La vita, però, non è solo inizio. L'inizio è già l'*ora.* E la vita è continuazione, è durata nell'istante che verrà al di là dell'ora... Non basta l'azione, che è un mero decidersi; è necessario fabbricare ciò che

[15] J. Ortega y Gasset, *No ser hombre de partido*, in O. C. IV, 75-83, part. 77.

> si è deciso, compierlo, ottenerlo. Questa esigenza di effettiva realizzazione nel mondo, oltre la nostra mera soggettività e intenzione, è quanto viene espresso dal "fare". Questo ci obbliga a cercare i mezzi per sopravvivere, per eseguire il futuro, e allora scopriamo il passato come arsenale di strumenti, di mezzi, di ricette, di norme. L'uomo che conserva la fede nel passato non teme il futuro, perché è sicuro di trovare nel passato la tattica, la via, il metodo per sostenersi nel domani problematico. Il futuro è l'orizzonte dei problemi, il passato la terra ferma dei metodi, dei cammini che crediamo di avere sotto i nostri piedi»[16].

E questo il processo del vivere come lotta. «La vita è in se stessa, e sempre, naufragio. Naufragare non è affogare. Il pover'uomo, sentendo che affonda nell'abisso, agita le braccia per tenersi a galla. Questa agitazione delle braccia, con cui reagisce davanti alla sua perdizione, è la cultura - un movimento natatorio»[17].

La posta in gioco è dunque la propria persona, l'io. Ma alla fine chi è questo io? La filosofia ha chiamato io le cose più stravaganti e

> «mai ciò che lei chiama "io" nella sua esistenza quotidiana. Questo io che lei è, amico mio, non consiste nel suo corpo e neppure nella sua anima, nella coscienza o nel carattere. Lei si è ritrovato con un corpo, con un'anima, con un carattere determinati, così come si è ritrovato con una fortuna che le hanno lasciato i suoi genitori, con la terra in cui è nato, con la società umana in cui si muove. L'io che lei è, si è trovato con queste *cose* corporee o psichiche, nel trovarsi a vivere»[18].

Occorre, dunque, separare l'io dall'idea di cosa: l'io non è una cosa, ma colui che vive con le cose e tra le cose, e che vive non una vita qualunque, ma un'esistenza determinata dalla necessità di realizzare il progetto che si è:

> «Questo progetto in cui l'io consiste *non è un'idea o piano ideato dall'uomo e liberamente scelto. È anteriore, nel senso di indipendente, a tutte le idee che la sua intelligenza può formare, a tutte le decisioni della sua volontà.* Più ancora: ordinariamente non ne abbiamo che una conoscenza vaga. Tuttavia è il nostro autentico *essere*, il nostro destino. La nostra volontà è libera di *realizzare o no* questo progetto vitale che ultimamente siamo, ma non può correggerlo, cambiarlo,

---

[16] J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro,* cit., 396.

[17] *ibid.,* 397. Scrive ancora: «La cosa più interessante non è la lotta dell'uomo col mondo, col suo destino esterno, ma la lotta dell'uomo con la sua vocazione. Come si comporta di fronte alla sua vocazione inesorabile? Si ascrive radicalmente ad essa o, al contrario, è un disertore e riempie la sua esistenza con sostituti di ciò che sarebbe stata la sua autentica vita? Forse la cosa più tragica nella condizione umana è che l'uomo può tentare di sostituire se stesso, cioè di falsificare la sua vita» (*ibid.,* 402).

[18] *ibid.,* 399.

> prescinderne o sostituirlo. Siamo indelebilmente questo unico personaggio programmatico che necessita di realizzarsi»[19].

Si noterà che certe espressioni che descrivono il progetto vitale tornano in diversi saggi, nonostante siano scritti in diverse occasioni e in vista di scopi diversi: segno evidente che Ortega non le considera modi di dire, ma formulazioni rigorose ed espressioni tecniche del suo pensiero.

Ora, mi pare esplicita l'idea che la vocazione, pur manifestandosi attraverso il sentire, non consista in un'emozione, in un vago stato sentimentale o in una transitoria condizione psicologica. Ortega ha cura di specificare anche questa distanza del progetto vitale dall'ambito psicologico[20]. Se a livello psicologico l'uomo sente preferenza per un certo tipo di vita, ciò accade perché a livello ontologico egli consiste in una *entelechia*:

> «Nulla merita così propriamente di essere chiamato "io" come questo personaggio programmatico, perché dalla sua peculiarità dipende il valore con cui nella nostra vita vengono qualificate tutte le nostre *cose*, il nostro corpo, la nostra anima, il nostro carattere e la nostra circostanza... Io sono una certa individualissima pressione sul mondo: il mondo è la resistenza, non meno determinata e individuale, a quella pressione. L'uomo... è la somma degli apparati *con* cui si vive, ed equivale pertanto a un attore incaricato di rappresentare quel personaggio che è il suo autentico io. E qui nasce la cosa più sorprendente del dramma vitale: l'uomo possiede un ampio margine di libertà rispetto al suo io o destino. Può negarsi a realizzarlo, può essere infedele a se stesso. Allora la sua vita manca di autenticità»[21].

Goethe usa il termine entelechia, che forse è il più adeguato a designare il progetto vitale, ma si domanda che *cosa* sia l'uomo, e non *chi* sia: ricadendo nell'idea dell'essere come cosa, finisce con l'interpretare l'entelechia, il dover essere umano, come un dovere morale, che incombe su un ente dotato del suo essere. Ma si tratta di un'idea che lascia Goethe insoddisfatto:

> «Sente che la norma etica originaria non può essere una giustapposizione alla vita, la quale, in definitiva, può prescinderne.

---

[19] *ibid.,* 400.

[20] «È necessario superare l'errore con cui pensiamo che *la vita dell'uomo si svolga tutta dentro di lui e che di conseguenza la si possa ridurre a pura psicologia*. Magari la nostra vita si svolgesse tutta dentro di noi! Allora vivere sarebbe la cosa più facile che si possa immaginare: sarebbe galleggiare nel proprio elemento. Ma la vita è quanto di più distante si possa pensare da un fatto soggettivo. È la realtà più oggettiva di tutte. È che l'io dell'uomo si trova immerso precisamente in ciò che non è lui, nel puro *altro* che è la circostanza. Vivere è essere fuori di sé - realizzarsi. Il programma vitale che ognuno è irrimediabilmente, preme sulla sua circostanza per trovarvi alloggio. Questa unità di dinamismo drammatico tra i due elementi - io e il mondo - è la vita» (*ibidem*).

[21] *ibid.,* 401.

> Intravede che la vita è di per sé etica, nel senso più radicale del termine; che nell'uomo l'imperativo fa parte della sua stessa realtà. L'uomo la cui entelechia fosse essere ladro, *deve* esserlo»[22].

Naturalmente, Ortega aggiunge in nota: «Il problema decisivo è se, in effetti, l'esser ladro sia una forma autentica di umanità, cioè se esiste il "ladro nato" in un senso molto più radicale di quello di Lombroso»[23]. Insomma, dal punto di vista del progetto vitale, dire che uno deve essere medico vale quasi come nel senso in cui diciamo che il chicco di grano «deve» diventare pianta: la vocazione è una configurazione ontologica. Pertanto Ortega nega che esista l'individuo di cui parla il razionalismo, cioè un'essenza umana identica per tutti e per qualunque tempo. In altri termini, la vocazione non è qualcosa che si aggiunge all'ente uomo, a un ente preesistente che sarebbe l'individuo, ma è essa stessa l'ente preesistente, il vero essere dell'uomo. In tal senso è chiaro il paradosso del ladro nato: se l'esser ladro dipendesse dalla vocazione e non dalla libertà, evidentemente quest'uomo falsificherebbe la sua vita se vivesse onestamente. Come dire che la vita, in termini vocazionali, o «è» intrinsecamente etica, con tutta la forza ontologica dell'«è», ovvero prescinde completamente dall'etica. Può dunque esistere il ladro «nato»? Per converso, quando parliamo di vocazione e di esercizio della libertà, non stiamo facendo un discorso etico, ma un discorso metafisico. Noi disponiamo di un apparato con cui viviamo: corpo, anima, spirito, ma «la vita di un uomo non è il funzionamento *dei raffinati meccanismi che la Provvidenza ha posto in lui*»[24]. Bisogna capire al servizio

---

[22] *ibid.,* 406.

[23] *ibid*., 406, nota 1. Cfr. Aranguren: «Mi sembra evidente che questo testo non provi ciò che con esso si cerca di provare [=l'amoralismo di Ortega]. Come spiega molto chiaramente la nota che Ortega ha posto a fine pagina, si tratta di un classico ragionamento *per impossibile*, vestito di paradosso orteghiano. Perché è chiaro che l'esser ladro *non* è una forma di autentica umanità, cioè una "vocazione" nel senso etico dell'espressione» (J. Aranguren, *La ética de Ortega*, cit, 47).

[24] J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, cit, 410. Ortega considera esemplare il modo in cui nel suo testo su Goethe viene trattato il tema della vocazione e della persona. Nel corso sulla ragione storica, tenuto nel 1940, allude al tema della vocazione ma, non potendo trattarlo in modo specifico, rinvia l'auditorio alla lettura dei suoi saggi sull'argomento; *Goethe desde dentro* è il primo saggio che cita, seguito da *Meditación de la técnica*, da poco pubblicato in America, e dal riferimento ad un altro corso svolto alcuni mesi prima. Riferendosi proprio a queste lezioni, Ortega fornisce alcune precisazioni preziose circa la chiave di lettura personalista con cui bisogna affrontare la sua teoria della vocazione. Scrive infatti: «In quelle lezioni... ho esposto la teoria della persona. Perché alla domanda: Cosa sono io? - come ho detto tante volte - la prima cosa che bisogna rispondere è che io non sono la cosa *corpo*, né la quasi cosa *anima*, né la supercosa risultante dal tentativo di unire le altre due. Io non sono in assoluto una *cosa*, ma sono una *persona*. Una delle poche idee che oggi possiamo ancora ammettere di Scheler è il suo aver intravisto che "la persona - come dice - è solo il soggetto degli atti come tale"» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, cit., 91). Aggiunge ancora: «Non è sufficiente né adeguato, nell'interrogarsi circa la persona, domandare che cosa è l'*io*; piuttosto, bisogna almeno procedere a una modifica domandandosi che cosa sono io. E meglio ancora, facendo una seconda correzione all'interrogazione e domandandosi perentoriamente: chi sono *io*?» (*ibid*.,

di chi sono questi meccanismi.

Torniamo a *Historia como sistema*. Le diverse possibilità che l'uomo ha di fronte in una situazione non sono un regalo, ma vanno costruite, inventate. Di per sé la circostanza non fornisce possibilità, ma è semplicemente una condizione che abbiamo di fronte. In base alle finalità che ci si propone, questa condizione si rivela favorevole o sfavorevole e l'uomo deve inventare il suo comportamento conseguente. Se l'obiettivo è andare in un certo punto, e la circostanza è un fiume in piena, questo elemento reale risulta immediatamente sfavorevole e mi obbliga ad inventare un comportamento che permetta di giungere a quel punto nonostante il fiume. Ora, i comportamenti possibili sono tanti, ma non infiniti, proprio perché il fiume e la circostanza sono reali e hanno una loro consistenza determinata: poiché normalmente risulta impossibile camminare sulle acque, il fiume va attraversato in altri modi che la realtà stessa consenta e renda praticabili. Che un progetto di azione sia praticabile, non significa che sia morale: potrei attraversare il fiume facendomi portare dagli schiavi, oppure potrei inventare la barca. Queste due possibilità sono tecnicamente valide, ma non possono essere realizzate contemporaneamente: debbo scegliere quale attuare. Ora, da un lato sceglie colui che sono (ad esempio, non faccio ricorso agli schiavi), dall'altro, nell'effettuare la scelta, rendo reale questo mio essere, costruisco la mia vera realtà: non sono più uno che, in teoria, non ricorrerebbe allo schiavismo, ma sono uno che, di fatto, non è schiavista. Questo mi colloca in una circostanza diversa: supponiamo che io scelga di attraversare il fiume tentando di scavalcarlo con un salto con l'asta: è possibile che la scelta si riveli infelice, e perfettamente bagnato debbo tornare a riconsiderare la cosa per elaborare un progetto nuovo... e così via: alla fine vedo un legno che galleggia, ho la brillante idea e invento la barca. Tutta questa serie di vicende - per quanto espresse in forma banale - sono atti reali che costruiscono l'essere personale: dopo aver inventato la barca, io non sarò più lo stesso di prima, non tanto per il successo dell'invenzione, quanto per un cambiamento oggettivo del mio rapporto con la circostanza; ho attuato quel

---

92).

Credo che, nel contesto che Ortega sta trattando, non si possa seriamente pensare che il riferimento alla Provvidenza - peraltro posto in frase corsiva - sia occasionale o un puro modo di dire. Per Ortega, la persona, intesa come vocazione, non è un prodotto dell'evoluzione o della natura e i meccanismi di cui si serve per vivere (e che sono già un'attuazione del progetto in cui consiste la persona umana nella sua concretezza fisica) presuppongono l'essere personale. È come dire che l'uomo è stato progettato come mondano prima ancora che esistesse il mondo. La vocazione è realmente la voce di Dio che chiama l'uomo; l'esperienza della vita, che conduce alla conoscenza di se stessi, di chi si è, diventa allora un'esperienza del sacro. L'uomo consiste nella voce di Dio che disegna il suo essere, e dunque, nel realizzare il progetto a cui è chiamato, ha un'esperienza della divinità in quanto chiamante. Questa esperienza produce storia, e in questo senso la storia ha una struttura teandrica. La ragione storica, che a posteriori racconta il decorso degli eventi, non è una semplice cronaca, ma mira a comprendere la metafisica della storia, il progetto che essa, globalmente, sta realizzando.

dominio sul mondo di cui si parlava a proposito dell'*ensimismamiento*. Questa è innegabilmente una trasformazione dell'uomo. «Allora, per parlare dell'essere-uomo dobbiamo elaborare un concetto non-eleatico dell'essere, così come è stata elaborata una geometria non euclidea. È giunta l'ora in cui il seme di Eraclito darà il suo grande raccolto»[25]. La vita umana non è un'entità cui capita di cambiare, ma è «metafisicamente, non solo fisicamente, mobile»[26]. Come affermava il Cusano - qui ricordato da Ortega - l'uomo è un *deus occasionatus*, perché come Dio è creatore della sua entità, ma a differenza di Dio, la sua creazione non è assoluta.

Se davanti a noi stanno le diverse possibilità di essere, alle nostre spalle sta ciò che siamo stati: la circostanza presente è anche il frutto delle mie scelte precedenti: se anni fa non mi fossi sposato, adesso non avrei moglie e figli. E questo influisce sulle mie possibilità di scelta attuali, perché la circostanza attuale, determinata dalle scelte passate, decide quali scelte odierne sono possibili e quali no: avendo deciso in passato di trasferirmi a Udine, nel presente non mi è possibile uscir di casa e passeggiare sul corso di Perugia. Se da questo livello banale passiamo a un livello più importante, possiamo dire: avendo affrontato con successo in passato una certa situazione vitale, oggi dispongo di un'esperienza che potrebbe essermi utile in situazioni analoghe. Vale a dire che questo gioco di scelte e interventi sulla circostanza, con esito positivo o negativo, a livello personale sono esperienza della vita, e a livello sociale sono tradizione, nel senso di memoria storica: nessuno oggi deve sprecar sudore per inventare la ruota.

L'esperienza della vita

> «è una conoscenza di ciò che siamo stati, che la memoria conserva e che troviamo sempre accumulato nel nostro oggi, nella nostra attualità o realtà. Ma si dà il caso che questa conoscenza determini negativamente la mia vita in ciò che essa ha di realtà, nel suo essere. Dal che risulta che la vita è costitutivamente esperienza della vita... L'essere dell'uomo è irreversibile, è ontologicamente costretto ad avanzare sempre su se stesso, non perché un certo istante del tempo non può tornare; al contrario: il tempo non torna, perché l'uomo non può tornare a essere quello che è stato»[27].

Ma l'esperienza della vita personale va integrata con l'esperienza della vita della società, cioè delle vite altrui, che la società mi trasmette. In questo senso, il passato entra a far parte del mio essere:

> «Questo passato è passato non perché è accaduto [*pasó*] ad altri, ma perché fa parte del nostro presente nella forma di "essere stato"; insomma, perché è il *nostro* passato. La vita come realtà è assoluta

---

[25] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., 34.
[26] *ibid.*, 35.
[27] *ibid.*, 37.

> presenza: non si può dire che *c'è* qualcosa se non è presente, attuale. Se dunque *c'è* il passato, ci sarà come presente e operante in noi»[28].

Il passato, il futuro progettato, il presente, sono i momenti di una «dialettica del reale», per usare l'espressione di Dilthey, che è vita e processo di conoscenza; le corrisponde una ragione che è racconto di ciò che è avvenuto, cioè una ragione storica o vitale[29]. Il progetto di azione ne è il punto di partenza:

---

[28] *ibid*., 39. Afferma Garagorri che una biografia non è riducibile al solo nucleo personale: nessun individuo si è inventato esclusivamente da solo, tant'è che non possiamo immaginarlo in una situazione storico culturale diversa dalla sua: non possiamo immaginare Buddha vestito da Charlot. «La vita individuale si dispiega in una circostanza precisa di luogo e di tempo, che la condiziona inesorabilmente, che ci vieta alcune cose per omissione e ce ne offre altre come fattibili, e se analizziamo questo complesso di risorse e ostacoli con cui la circostanza avvolge l'uomo in ogni momento, vedremo che l'elemento decisivo è ciò che nel contorno esiste come lascito, eredità che gli uomini si trasmettono impersonalmente; insomma ciò che il passato ha edificato o demolito senza tregua. L'uomo è necessariamente un erede, i suoi occhi si aprono a un mondo ricreato, tappezzato dalle orme visibili e da quelle immateriali di altri uomini. L'individuo più originale deve contare - e ne è al tempo stesso aiutato e limitato - su questo umano lascito del quale nasce anticipatamente provvisto. L'uomo non può inaugurare l'"essere uomo", non può essere Adamo né può reagire come fecero altri, perché ha dentro di sé il frutto, l'esperienza di quelle azioni, e la sua sarà pertanto altra e successiva, e quand'anche pretendesse di essere la stessa, di rigore non potrebbe esserlo, dovendo tener conto delle precedenti. Questo passato accumulato nella circostanza in cui ogni uomo si sveglia, e con la quale si ritrova, senza che lo si sia consultato, configura il mondo, l'ambiente, l'epoca in cui si svilupperà ogni vita individuale. In tal modo, il mondo ereditato si converte in componente interna di ciò che poi risulterà ogni vita» (garagorri, *La generación como concepto historiológico*, cit., 63). Prosegue Garagorri: «Però l'uomo reagisce, e appoggiandosi a esso [=il mondo ereditato] lo allarga e ne inventa altri nuovi che saranno dimora per i suoi eredi. Dunque sono continui e inseparabili, e tuttavia diversi, il mondo in cui va a vivere l'uomo e quello che inventa e in cui andranno a vivere gli altri. Il mutamento storico si radica proprio in questo complesso dinamismo e sarebbe inutile che ne cercassimo la ragione nell'individuo isolato» (Garagorri, *ibid*., 65).

[29] Cfr. Ferrater Mora: «La ragion vitale, dunque, sorge davanti a Ortega come una realtà - come una realtà semplice, patente, innegabile. E questo in modo tale che l'espressione "ragion vitale" può essere considerata equivalente all' espressione "vita *come* ragione". In tal modo si suppone che la vita - per la quale si intende "la vita umana"- non sia un'entità dotata di ragione, ma piuttosto un'entità che *usa necessariamente* la ragione, anche quando sembra comportarsi irragionevolmente - o irrazionalmente. In qualunque modo l'uomo agisca, non ha altro rimedio che giustificare (e in gran misura "razionalizzare") la sua azione. La vita umana non può esistere senza giustificare di continuo se stessa. Le ragioni che è possibile dare a tal fine potranno essere "buone" o "cattive", ma saranno sempre in qualche modo "ragioni". Orbene, poiché secondo Ortega vivere è aver a che fare con il mondo, la giustificazione del vivere deve includere quella del mondo in cui si vive» (J. Ferrater Mora, *op. cit.*, 78). «L'uomo può vivere come vuole, ma *non può mai* cessare di render conto a se stesso del modo in cui vive. In caso contrario, il dubbio in cui si trova rispetto a se stesso finirebbe per sommergerlo completamente... Insomma, la ragione non è più definita come un'operazione intellettuale; è definita come l'unica possibilità che l'uomo ha di camminare sul terreno scivoloso della sua esistenza» (*ibid.*, 79). La ragione, insomma, emerge dalla vita umana: «Con ciò si inverte la concezione della ragione vigente fin da Descartes» (*ibid*., 80).

> «Nell'esperimentarlo, appaiono i limiti, le insufficienze di questo programma vitale. Non risolve tutte le difficoltà e ne produce altre nuove... Allora l'uomo elabora un altro programma vitale, ma questo secondo programma viene configurato non solo in vista della circostanza, ma anche in vista del primo. Si fa in modo che il nuovo progetto eviti gli inconvenienti del primo. Pertanto, il primo è ancora operante nel secondo, è conservato per essere evitato. Inesorabilmente, l'uomo evita di essere ciò che è stato. Al secondo progetto di essere, alla seconda esperienza a fondo, ne succede una terza, elaborata in vista della seconda e della prima, e così di seguito. L'uomo... si va facendo un essere nella serie dialettica delle sue esperienze. Questa dialettica non è quella della ragione logica, ma è appunto quella della ragione storica»[30].

In questo senso Ortega dice che siamo costitutivamente eredi: come persone, ci portiamo appresso il nostro passato individuale, e come società ci costruiamo sopra un passato collettivo, potendo essere noi stessi, quindi anche in una forma inedita, solo partendo dalla base della memoria storica. L'uomo richiede una continuità, e da questo punto di vista non ha una natura, ma una storia[31].

Nel corso di questa storia, potevano capitargli infinite traversie, ma di fatto il passato è stato quello che è stato e non può cambiare: è una linea immutabile. Mutevole è solo il presente, e grazie a questo, grazie alla continuità con il passato, per l'uomo è possibile crescere[32]. Questa crescita

---

[30] J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., 40.

[31] Cfr. Aranguren: «Questa proposizione, presa alla lettera, è inammissibile. Naturalmente si tratta di una esagerazione - è nota la positiva valutazione orteghiana dell'esagerazione, per la sua forza espressiva, ostensiva e, per così dire, pedagogica - con la quale Ortega vuol mettere davanti agli occhi la "plasticità" quasi illimitata dell'umano, la sua storicità. Ortega non nega - come potrebbe negarla? - la realtà della natura, del corpo e dello psichismo, dello psicosomatico o psicobiologico dell'uomo. Ciò che dice è che tutte queste cose sono *apparati* che l'io *ha* per fare la sua vita; ma l'io non *è* questi apparati, bensì ciò che fa con essi: la sua vita, la sua storia. Allora, ciò che Ortega voleva realmente dire con la frase precedente, è questo: "L'uomo ha natura ma non è natura, bensì... storia"» (J. Aranguren, *La ética de Ortega*, cit., 21).

[32] La realtà dell'uomo è ciò che gli è accaduto e che ha compiuto in prima persona. Normalmente si tratta di una realtà in crescita, ma che non va intesa alla maniera del vecchio progressismo: «Dell'uomo occorre dire non solo che il suo essere è mutevole, ma anche che il suo essere cresce e, in questo senso, progredisce. L'errore del vecchio progressismo consisteva nell'affermare a priori che progredisce verso il meglio. Questo potrà dirlo a posteriori soltanto la ragione storica concreta» (J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., 42). «Pertanto, non bisogna versare troppe lacrime sulla mutevolezza di tutto ciò che è umano. È appunto il nostro privilegio ontologico. Progredisce solo chi non è vincolato a ciò che era ieri, prigioniero per sempre di quell'essere che già è, ma può invece emigrare da questo essere a un altro. Ma questo non è sufficiente: non è sufficiente che si possa liberare di ciò che già è per prendere una nuova forma, come il serpente abbandona il suo involucro per tenersene un altro. Il progresso esige che questa nuova forma superi la precedente, e per superarla la conservi e ne tragga giovamento; esige che si appoggi su di

non va interpretata in senso naturalistico, come un processo meccanico che sviluppa automaticamente una disposizione originaria, un po' alla maniera del vecchio progressismo ottocentesco. Riprendendo la già riportata immagine della tigre, Ortega scrive:

> «La tigre odierna non è più tigre o meno tigre di quella di mille anni fa: inaugura l'esser tigre, è sempre una prima tigre. L'individuo umano non inaugura l'umanità. Intanto, trova nella sua circostanza altri uomini e la società che si produce tra loro. Ne deriva che la sua umanità, quella che comincia a svilupparsi in lui, parte da un'altra umanità che già si era sviluppata ed era giunta al suo culmine; insomma, aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che lui non deve inventare, dovendo piuttosto installarsi in esso e partire da esso per il suo sviluppo individuale. Tale sviluppo, per lui, non comincia da zero come per la tigre, che deve sempre cominciare da capo, ma da una quantità positiva, cui aggiunge la sua personale crescita»[33].

Se prendiamo la nostra vita, vedremo immediatamente il passato conservato e operante nel presente, e soprattutto lo vedremo come una realtà capace di spiegare il presente. Più ancora, vedremo operante nella nostra vita tutto il passato umano, vedremo una situazione che è quale è, perché sono accadute tutte le cose che sono accadute, e non altre: perché i greci hanno vinto a Salamina invece di perdere, e Cesare ha passato il Rubicone, invece di rinunciare. Non si chiarisce il presente senza chiarire ciò che è accaduto ieri, e che è ormai immutabile: non può più accadere in forma diversa:

> «*La storia è un sistema - il sistema delle esperienze umane, che formano una catena inesorabile e unica*. Ne deriva che nulla può veramente essere chiaro nella storia, finché essa non sia tutta chiara. È impossibile intendere bene cos'è quest'uomo "razionalista" europeo se non si sa bene cosa fu l'esser cristiano, né si sa cos'è stato l'esser cristiano senza sapere cosa fu l'essere stoico, e via di seguito. Questa sistematicità *rerum gestarum* riopera e si potenzia nella storia intesa come *cognitio rerum gestarum*. Qualunque termine storico, per essere preciso, deve essere fissato in funzione di tutta la storia»[34].

Dato questo concatenamento, e il fatto che l'agire umano è retto da credenze radicali, dalla vocazione personale e generazionale, dalla dialettica del reale, la storia risulta essere la scienza sistematica della realtà radicale che è la mia vita. Questa scienza, che tratta del presente, ha un suo metodo,

---

essa, che salga sulle sue spalle, come una temperatura più alta è a cavallo di altre più basse. Progredire è accumulare essere, tesaurizzare realtà» (*ibidem*).

[33] J. Ortega y Gasset*, Historia como sistema,* cit., 43.

[34] *ibidem*.

una sua ragione. Ragione non è soltanto quella che lega i concetti secondo le regole del sillogismo, ma è «ogni azione intellettuale che ci mette a contatto con la realtà e per mezzo della quale ci imbattiamo in ciò che è trascendente»[35]. Si tratta della ragione storica: «Non una ragione extrastorica che sembra compiersi nella storia, ma letteralmente *ciò che all'uomo è capitato, come costituente la ragione sostantiva, la rivelazione di una realtà trascendente le teorie dell'uomo, e che egli stesso è, al di sotto delle sue teorie*»[36].

---

[35] *ibid.,* 47.

[36] *ibid.*, 50. Scrive Marías: «La ragion vitale... *è la vita stessa*, perché la vita è veramente l'organo della comprensione» (*La escuela de Madrid*, cit., 246). Da un esempio concreto in cui Ortega applica il metodo della ragion vitale come metodo di interpretazione della realtà, Marías astrae le seguenti fasi: «1) Prendere contatto con il tema, cioè aver presente la realtà che ci è problema, senza deformarla con interpretazioni previe; 2) riferire questa realtà alla totalità della vita in cui si dà; in altri termini, inserirla nel suo contesto effettivo; 3) slegarla da ciò che semplicemente ha a che vedere con essa, per scoprire la sua *stessità* (*mismidad*); cioè distinguerla dal complesso di elementi con cui è intessuta; 4) investigarne la stessità o essenza, cercando i *requisiti* - in senso leibniziano - che la condizionano e la costituiscono; ma questo obbliga a: 5) studiare questa realtà nella sua *concrezione*, pertanto *in modo circostanziale*, e ciò comporta che il *logos* utilizzato sia un *quasi-racconto*, che la ragione sia narrazione;... questo *logos* non è altro che la forma espressiva della *ragion vitale*. 6) *Da* questa vita in cui si radica la realtà in questione, è necessario *dare ragione* delle sue dimensioni che avevamo prima incontrato, e che ci obbligano a ricorrere a questa vita nella sua totalità; c'è dunque un cammino di andata e ritorno; e questo ritorno *conferma* empiricamente la teoria astratta della vita a cui si è arrivati» (J. Marías, "Vida y razón en la filosofía de Ortega", in *La escuela de Madrid,* cit., 371-398, 397).

Circa l'uso metodico della ragion vitale in Ortega, credo che un esempio splendido si trovi in *Una interpretación de la historia universal*. A differenza degli oggetti astratti e del mondo fisico, scrive Ortega, le cose umane includono il tempo: non è che esse semplicemente si trovino nel tempo, bensì il tempo è in loro. In ogni presente risuona il passato e palpita il futuro. Da qui un esempio che, per quanto semplice, è illuminante. Cerchiamo di capire perché un certo organo del nostro corpo si chiama fegato (*hígado*). «Intanto si riconoscerà che è per noi una cosa enigmatica, ci risulta inintelligibile il nesso tra questo termine e la cosa che designa. Perché è così? Noi non abbiamo inventato questa parola, l'abbiamo trovata già lì, nel nostro contorno sociale; cioè questa parola era già lì prima di noi, prima di tutto il nostro presente» (*Una interpretación de la historia universal*, in O. C. IX, 9-242, partic. 82). Dunque nel suono della parola «fegato» persiste un passato. Il passato, come ingrediente dell'atto di pronunciare questa parola, si rivela nel fatto che non sappiamo perché usiamo proprio questa e non un'altra: si tratta di un atto consapevolmente compiuto dall'uomo, e tuttavia dalle motivazioni ignote. Certo sappiamo qual è l'oggetto che indichiamo con «fegato», ma non sappiamo perché si chiama «fegato» anziché «birra». Usiamo questa parola «perché l'abbiamo sentita dire, perché *si* dice... Il *si* che causa tutto ciò è un ente impersonale di cui non sappiamo nulla, salvo che era già qui prima che noi compissimo l'azione di dire "fegato", e che è lui ad avercela imposta, se vogliamo che ci capiscano» (*ibid*., 83). Il passato è questo agire nel presente di qualcosa che è latente.

Ora, «essendo questa la struttura della realtà storica, non c'è alcun dubbio su ciò che bisogna fare per conoscerla; pertanto sulla consistenza della scienza storica. Restando nel nostro esempio, diciamo: si tratta di intendere l'atto umano nel quale, per designare un organo, pronunciamo la parola "fegato". Questo fatto umano ci è inintelligibile perché non vediamo, non ci è presente, quale nesso possa esistere tra quella cosa e questo nome. Non vediamo questo nesso perché la parola ci viene dal passato e la ragione di questo nesso, il motivo che ha creato questo uso verbale, è assente, è laggiù in non sappiamo quale piega del tempo passato, in un tempo per noi perduto. Se vogliamo intendere la nostra umilissima

19. Scienza e realtà storiche

Questa impostazione del problema della storia trova un ampio sviluppo in un corso del 1933, e di cui esiste il testo con il titolo: *En torno a Galileo*. Qui il problema dei rapporti tra storia, persona, vocazione, generazioni e agire concreto, trova la sua migliore e più completa formulazione.

Si parte da Galileo, iniziatore dell'età moderna che oggi volge al termine; «esistono infatti non pochi motivi per presumere che l'uomo europeo tolga le tende dal terreno moderno, nel quale è stato accampato per tre secoli, e inizi

---

azione attuale, che è dire "fegato", non abbiamo dunque altro rimedio che dedicarci alla ricerca di questo tempo perduto nel quale l'espressione ha avuto origine... Dalla nostra vita, che è l'assoluto presente, e giovandoci di tutti i dati - cioè tracce, resti, residui, segnali - che possiamo riunire, dobbiamo ricostruire la serie dei presenti che questa parola ha avuto, e il cui insieme forma il suo passato; dobbiamo dunque ri-presentarci [*re-presentarnos; representar*= rappresentare (ndt)], farli nuovamente presenti, risuscitare quei passati morti, il che vuol dire che abbiamo la necessità di rivivere noi quelle forme che hanno cessato di vivere» (*ibid*., 84). In tal senso la storia è recupero e ripetizione, e si serve di numerose tecniche intellettuali, già approntate nel corso del tempo. Nel nostro caso, la ripresentazione delle fasi passate si avvale della linguistica. Applicando una sua legge generale, che fa derivare dal latino la maggior parte delle nostre parole, andiamo a vedere come si diceva «fegato» in latino. Otteniamo *iecur*, greco *hepar*, che non hanno nulla a che vedere con il nostro fegato. Che fare allora? Si prova a retrocedere gradualmente, passo dopo passo.

«Il compito è semplice. Retrocedendo dal "fegato" attuale troviamo nel XIV sec. ad es. *"fígado" ,* e nel III o IV sec. quando ancora in Spagna si parlava qualcosa di simile al latino, troviamo *fícatum*; e se retrocediamo a un latino più normale, troviamo un vocabolo che si differenzia da *ficatum* semplicemente per un cambio di accento la cui ragione non ci interessa... Orbene, *ficàtum* non ha nulla a che vedere con il nostro organo; significa una cosa che è stata condita o farcita con fichi, in cui intervengono i fichi; *ficàtum* significa dunque "ficàto". Ma una volta dinanzi a questo vocabolo il latinista ci risolve immediatamente la questione. *Ficàtum* è un termine culinario. Una delle vivande preferite nelle taverne e nelle case del Mediterraneo latino e dei popoli ellenici era appunto il fegato di un animale farcito con i fichi, e si chiamava, per una naturale e intelligibile conseguenza, *iecur ficàtum* o in greco *hepar sycoton*. Ora sì che possiamo applicare una legge generale della linguistica, che alla fine ci spiega perché chiamiamo "piatto con fichi" il nostro organo che non ha nulla a che vedere con essi. Questa legge è che ogni lingua possiede ciò che chiamo, ricordando l'organo, diversi registri in cui è parlata» (*ibid*., 86). Nel nostro caso, siamo ovviamente nel registro linguistico colloquiale, ricco di scherzi e giochi di parole spesso aventi per oggetto il proprio corpo, ed è proprio uno scherzo linguistico chiamare l'organo con il nome del piatto. Orbene, al termine del nostro percorso di ricerca, «abbiamo sentito qualcosa che merita di essere qualificato... come improvvisa illuminazione; cioè, appena abbiamo udito questo, abbiamo inteso con piena evidenza perché usiamo questo strano nome per designare l'organo» (*ibid*., .88). Orbene, «come chiamare un'operazione intellettuale grazie alla quale riusciamo a scoprire, a renderci patente, ad accertare ciò che una cosa è, l'essere di una cosa? Senza dubbio, ragione. Ma si dà il caso che per accertare l'essere di quella parola non abbiamo compiuto nessun'altra operazione intellettuale, eccetto quella semplicissima di narrare alcuni avvenimenti; come dire: raccontare un racconto, benché veridico. Dal che si deduce inappellabilmente che la narrazione è una forma della ragione in senso superlativo - una forma della ragione accanto e di fronte alla ragione fisica, alla ragione matematica e alla ragione logica. È, in effetti, la *ragione storica*» (*ibid*., 88).

un nuovo esodo verso un altro ambito storico, verso un'altra forma di esistenza. Ciò vorrebbe dire: la terra dell'età moderna, che comincia sotto i piedi di Galileo, termina sotto i nostri piedi. Questi l'hanno già abbandonata»[37].

Con Galileo è cominciata l'era della scienza, e abbiamo visto che la crisi della credenza nella scienza è un segno distintivo dei tempi nuovi. Cos'era la scienza di Galileo? La scienza non è mai rappresentata dai dati nudi e crudi, dai cosiddetti fatti: si ricordi quanto era stato detto a proposito delle *Meditaciones del Quijote*: la realtà è costituita da un certo numero di elementi integrati in una struttura:

> «I fatti, i dati, pur essendo effettivi, non sono la realtà, di per sé essi non hanno realtà, e giacché non ce l'hanno, non possono trasmetterla alla nostra mente. Se, per conoscere, il pensiero non dovesse far altro che riflettere una realtà che sta già lì, nei fatti, disponibile come una vergine prudente in attesa dello sposo, la scienza sarebbe un compito facile e da molti millenni l'uomo avrebbe scoperto tutte le verità urgenti. Ma accade che la realtà non è un regalo che i fatti facciano all'uomo»[38].

Guardare per secoli le stelle e i pianeti non è bastato per conoscere la loro realtà: erano un fatto, ma come tali erano le figure di un geroglifico, e lo sono ancora. «La figura geroglifica ci dice: mi vedi? Bene, ma ciò che vedi di me non è il mio vero essere. Io sto qui per avvertirti che non sono la mia effettiva realtà. La mia realtà, il mio significato è dietro di me, occultato da me. Per arrivare ad esso, non devi fidarti di me, non devi prendermi come la realtà stessa, ma al contrario devi interpretarmi»[39]. Orbene, la scienza è interpretazione dei fatti. Come pure e semplici immagini del reale, i fatti non ci dànno la realtà, non perché esista un'altra realtà oltre a quella che vediamo, ma per il semplice motivo che non conosciamo il significato dei fatti che vediamo, la struttura che li regge. Non si tratta di spezzare il mondo reale in due parti, una visibile ma falsa, l'altra invisibile ma vera e tale da far esistere la metà falsa, come il mondo delle Idee platonico fa esistere per partecipazione il mondo sensibile: più semplicemente, questo fatto che vedo non mi è chiaro. Non c'è un altro mondo, ma questa stessa realtà che non vedo integralmente e con chiarezza. I fatti ci pongono il problema della verità come qualcosa che bisogna svelare o disoccultare (*alétheia*):

> «Allora, per conto nostro e a nostro rischio, immaginiamo una realtà, fabbrichiamo una realtà immaginaria, pura invenzione nostra; poi, proseguendo nella solitudine del nostro intimo immaginare, troviamo quale aspetto, quali figure visibili, insomma quali fatti produrrebbe

---

[37] J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, in O. C. V, 9-164, part. 14.
[38] *ibid*., 15.
[39] *ibidem.*

> questa realtà immaginaria. È a questo punto che usciamo dalla nostra solitudine immaginativa, dalla nostra mente pura e isolata, e compariamo i fatti che la realtà immaginata da noi produrrebbe con i fatti effettivi che ci circondano. Se si sposano gli uni con gli altri, abbiamo decifrato il geroglifico, abbiamo scoperto la realtà che i fatti coprivano e rendevano arcana»[40].

Questo procedimento è la scienza, e nulla garantisce che la nostra teoria sia vera: si dice solo che combacia con i fatti. La scienza contemporanea sa che un certo complesso di fatti può essere spiegato con diverse costruzioni teoriche, ugualmente combacianti.

Questa metodologia non è applicabile alle realtà umane perché a differenza degli oggetti matematici, esse non tollerano di essere studiate con una forma di immaginazione esatta come quella scientifica. La sola possibilità di dare una ragione dei fatti umani è che essi si presentino in connessione con una struttura. Ora,

> «è evidente che tutto ciò che capita e succede all'uomo, gli succede e gli capita dentro la sua vita e si converte *ipso facto* in un fatto della vita umana; vale a dire che il vero essere, la realtà di questo fatto, non è ciò che esso sembra avere come evento bruto, isolato e a sé stante, ma ciò che esso significa nella vita dell'uomo. Uno stesso fatto materiale ha le realtà più diverse, inserito in vite umane differenti»[41].

Un fatto umano non è mai un puro e neutro accadere, identico per tutti; anzi, la sola cosa che accade all'uomo, nel senso di «toccargli in sorte», è il vivere. La realtà autentica del fatto si trova dentro l'unità della vita personale. Se vuole intendere un documento, lo storico deve riferirlo alla vita del suo autore. «La storia, nel suo lavoro primario, nel più elementare, è già ermeneutica, cioè interpretazione; interpretazione, cioè inclusione di ogni fatto isolato nella struttura organica di una vita, di un sistema vitale»[42]. Naturalmente, anche lo storico deve ridurre la varietà dei fatti a una struttura essenziale, ma questa struttura non può essere un concetto astratto, come quelli scientifici, una definizione in senso aristotelico, ma sarà un concetto occasionale, un'ossatura che si trova in ogni vita umana, ma in ciascuna si concretizza in modo diverso. Per esempio, come si diceva, ogni vita è progetto, ma il progetto è diverso in ogni caso[43].

---

[40] *ibid*., 16.
[41] *ibid*., 18.
[42] *ibidem*.
[43] Beninteso, l'analogia di procedimento tra scienze fisiche e scienze umane, or ora notata, è l'unico punto di contatto tra loro. «L'esattezza della fisica, s'intende quel grado di esattezza che le è proprio, non deriva dal suo metodo operativo come tale, ma le è imposta dal suo oggetto, la grandezza. Ciò che è esatto non è tanto il pensare fisico, quanto il suo oggetto, il fenomeno fisico. È dunque un quiproquò dilungarsi in lamenti elegiaci sull'incapacità di esattezza che affliggerà sempre la storia. Piuttosto sarebbe deplorevole il

Ora, la scienza ci occorre per farci un'idea sulle cose, per poter agire nella natura e dunque per poter costruire il nostro essere: questa è la necessità vitale da cui ha origine la cultura. Poi la cultura ha una sua storia, e il mondo sociale in cui siamo immersi oggi è diverso da quello di altre epoche del passato. Ma questo mondo sociale e culturale è dinamico:

> «Gli uomini e la società in cui siamo caduti nel vivere hanno già un'interpretazione della vita, un repertorio di idee sull'universo, di convinzioni vigenti. Così, ciò che potremmo chiamare "il pensiero della nostra epoca" entra a far parte della nostra circostanza, ci avvolge, ci penetra, ci conduce. Uno degli elementi costitutivi della nostra fatalità è l'insieme delle convinzioni ambientali con cui ci ritroviamo. Senza rendercene conto, ci ritroviamo installati in una rete di soluzioni già fatte per i nostri problemi... Fin dalla nascita compiamo uno sforzo costante di ricezione, di assorbimento, nella convivenza familiare, nella scuola, nella lettura o nelle relazioni sociali, che travasa in noi quelle convinzioni collettive, quasi sempre prima di aver sentito i problemi di cui sono o pretendono di essere le soluzioni. In tal modo, quando nasce in noi l'effettiva angoscia di fronte a una questione vitale, e vogliamo veramente risolverla, orientarci rispetto ad essa, non solo dobbiamo lottare contro di essa, ma ci troviamo prigionieri delle soluzioni ricevute e dobbiamo anche lottare contro queste»[44].

20. La struttura teandrica della storia

Alla luce di questo rapporto tra l'uomo e il mondo vigente risulta più chiaro il ruolo delle generazioni. Torniamo al solito nucleo tematico centrale: la vita è un'operazione che si svolge dall'interno verso l'esterno, è un radicale impegno di costruzione del proprio essere. Non siamo noi ad esserci data la vita e il massimo che potremmo fare è abbandonarla; se non l'abbandoniamo, è perché vogliamo vivere, e lo vogliamo perché siamo «affanno di essere»:

> «L'uomo è affanno di essere - affanno in assoluto di essere, di sussistere - e affanno di essere tale, di realizzare il suo individualissimo io. Ma questo ha due aspetti: un ente costituito dall'affanno di essere, che consiste nell'affannarsi ad essere,

---

contrario. Se la storia, che è scienza delle vite umane, fosse o potesse essere esatta, significherebbe che gli uomini sono sassi, pietre, corpi fisico-chimici e niente di più. Ma in tal caso non vi sarebbe storia, e nemmeno fisica, perché le pietre - più fortunate, se si vuole, degli uomini - non hanno necessità di fare scienza per essere ciò che sono, cioè pietre» (*ibid*., 21).

[44] *ibid*., 25.

> evidentemente già è, altrimenti non potrebbe affannarsi. Questo è un aspetto. Però cos'è questo ente? Già lo abbiamo detto: affanno di essere. Bene: ma può sentire affanno di essere solo chi non è sicuro di essere, chi sente costantemente problematico se sarà o no nel momento che viene, e se sarà tale o quale, in questo o nell'altro modo. Così la nostra vita è affanno di essere, proprio perché nello stesso tempo, nella sua radice, è radicale insicurezza. Per questo facciamo sempre qualcosa per assicurarci la vita, e prima di tutto facciamo un'interpretazione della circostanza in cui dobbiamo essere, e di noi stessi che in essa pretendiamo di essere»[45].

L'uomo costruisce ininterrottamente le interpretazioni, per assicurarsi l'esistenza. Ma queste interpretazioni non sono il sapere globale sulla realtà:

> «Se sezioniamo in qualunque data il passato umano, troviamo sempre l'uomo collocato in un mondo, come in una casa che si è costruito per ripararsi. Questo mondo lo rassicura di fronte a certi problemi posti dalla circostanza, ma lascia molte aperture problematiche, molti pericoli non risolti né evitati. La sua vita, il dramma della sua vita, avrà un profilo diverso a seconda della prospettiva dei problemi, a seconda dell'equazione di sicurezze e inquietudini che questo mondo rappresenta»[46].

Naturalmente, solo in via di principio è vero che la struttura della vita umana sta cambiando in ogni istante; nel concreto, occorre distinguere tra cambiamenti all'interno della struttura complessiva e cambiamenti della struttura stessa: non è la stessa cosa che cambi la moda primaverile o la Costituzione dello stato. Quando le modificazioni del mondo in cui credo non riguardano i suoi principali elementi costitutivi, si dirà che è cambiato qualcosa nel mondo, ma non che è cambiato il mondo. Tuttavia, il mondo cambia, e questi cambiamenti di struttura sono essenziali per lo studio della storia, che invece può prescindere dai mutamenti di dettaglio. La principale molla di questi cambiamenti sono le generazioni:

> «Normalmente, fino ai venticinque anni, l'uomo non fa altro che apprendere, ricevere notizie sulle cose ad opera del suo contorno sociale - i maestri, il libro, la conversazione. In questi anni, dunque, viene a sapere cos'è il mondo, s'imbatte con i lineamenti del mondo che trova già fatto. Ma questo mondo non è altro che il sistema delle convinzioni vigenti in quella data. Questo sistema di convinzioni si è formato in un lunghissimo passato: alcune delle sue componenti più elementari procedono dall'umanità più primitiva. Ma appunto le porzioni di tale mondo, i temi in esso più scottanti, hanno ricevuto una

---

[45] *ibid*., 32.
[46] *ibid*., 33.

> nuova interpretazione dagli uomini che rappresentano la maturità di un'epoca - e che dirigono in ogni ordine tale epoca - nelle cattedre, nei periodici, nel governo, nella vita artistica e letteraria. Poiché l'uomo costruisce sempre un mondo, questi uomini maturi hanno prodotto la tale o talaltra modificazione nell'orizzonte che avevano trovato. Il giovane trova questo mondo a venticinque anni e si lancia a viverci per conto suo, cioè a fabbricare ugualmente un mondo. Ma dato che lui medita sul mondo vigente, che è quello degli uomini maturi del suo tempo, i suoi dubbi sono diversi da quelli che avevano sentito tali uomini maturi, che in gioventù avevano meditato sul mondo degli uomini maturi del loro tempo, uomini oggi ormai molto anziani, e così di seguito all'indietro»[47].

Questi giovani che si innestano sul mondo preesistente non sono pochi, ma sono tutti gli individui di una generazione. Quindi, «ogni giovane agirà su un punto dell'orizzonte, ma tra tutti agiscono sulla totalità dell'orizzonte o mondo... *Avrebbe dovuto essere minima* la modificazione prodotta in ogni punto, e ciononostante dovremo riconoscere che hanno cambiato l'aspetto totale del mondo»[48].

Ecco precisato formalmente il tema delle generazioni. Ora è più comprensibile il modo in cui esse sono il motore della storia ed è più chiaro il legame tra agire personale e mutamenti storici della società. Questo è di estrema importanza: con il tramite di un elemento oggettivo, quale il mondo vigente, la storia sociale si radica nelle motivazioni personali, cioè nelle vocazioni:

> «Il fatto più elementare della vita umana è che alcuni uomini muoiono e altri nascono, che le generazioni si succedono. Ogni vita umana, per la sua stessa essenza, è incastrata tra altre vite precedenti e altre posteriori - viene da una vita e va verso un'altra successiva. Ebbene, su questo fatto, il più elementare, fondo la necessità ineluttabile dei cambiamenti nella struttura del mondo»[49]. «Questo significa che ogni attualità storica, ogni "oggi", include di rigore tre tempi diversi, tre "oggi" differenti, ovvero, in altri termini, che il presente è ricco di tre grandi dimensioni vitali, che convivono alloggiate in esso, che lo vogliano o no, collegate le une con le altre e per forza, essendo differenti, in essenziale ostilità. "Oggi" è per alcuni vent'anni, per altri quaranta, per altri sessanta; e questo fatto... palesa oltremodo il drammatico dinamismo, il conflitto e la collisione costituenti il fondo della materia storica, di ogni convivenza attuale»[50].

---

[47] *ibid*., 36.
[48] *ibid*., 37.
[49] *ibidem.*
[50] *ibidem.*

Tutti siamo contemporanei, ma non tutti siamo coetanei; si è coetanei solo all'interno di una generazione. Una generazione ha una dimensione spaziale - nel senso che non appartengono alla mia generazione i membri di culture diverse, come ad esempio i miei coetanei pigmei - e ha una dimensione cronologica, nel senso che «nella melodia delle generazioni umane viene appunto dopo una certa altra, come la nota di una canzone suona a seconda di come ha suonato la precedente»[51]. Occorre tenere a mente questo paragone con le note, perché tornerà tra poco in un contesto molto importante. Inoltre, dice Ortega, ogni generazione ha un «destino» vitale, ed anche la parola «destino» è da tenere a mente:

> «Vi sono generazioni il cui destino consiste nel rompere l'isolamento di un popolo e nel portarlo a convivere spiritualmente con altri, integrandolo così in un'unità molto più ampia... Comunità di data e comunità spaziale sono, ripeto, gli attributi primari di una generazione. Insieme significano la comunità di *destino essenziale*»[52].

L'irruzione delle generazioni è il fattore chiave nel cambiamento delle credenze vigenti. Si tratta di reinterpretare il vecchio mondo, alla luce della sensibilità generazionale, che è sempre una sensibilità personale, e trasformarlo in tutto o in parte. In questo senso si può dire che nella storia si riproduce quella dialettica del reale che costituisce la trama della vicenda vitale personale: non è solo il singolo individuo a progettare un'azione, attuare il progetto e tornare sui suoi passi per adeguarlo alle risposte della realtà; la società stessa fa tesoro della sua esperienza, rioperando sulle credenze vigenti e modificandole a seconda delle necessità:

> «L'individuo è ascritto alla sua generazione, ma la generazione non si trova da qualunque parte, utopicamente e ucronicamente, bensì tra due generazioni determinate. Nello stesso modo in cui, nella nostra vita individuale, l'atto compiuto ora - pertanto ciò che ora siamo - assume un frammento insostituibile del tempo definito della durata della nostra esistenza, così ogni generazione rappresenta un frammento essenziale, intrasferibile e insostituibile del tempo storico, della traiettoria vitale dell'umanità»[53].

Questo è molto importante sul piano metafisico, perché si delinea una

---

[51] *ibid*., 38.

[52] *ibid*., 39. Il concetto di generazione non deve avere l'esattezza dei concetti matematici. La generazione è un clima, un modo di sentire la vita, che si estende per un certo numero di anni. «Non si è giovani solo un anno, né è giovane chi ha vent'anni ma non chi ne ha ventidue. Si è giovani per una serie determinata di anni e, nello stesso modo, si è nella maturità durante un certo tempo cosmico. Dunque, l'età non è una data, ma una "zona di date", e vitalmente e storicamente hanno la stessa età non solo quelli che nascono nello stesso anno, ma anche quelli che nascono dentro una zona di date» (*ibid*., 40).

[53] *ibid*., 45.

connessione stretta tra sensibilità generazionale e vocazione personale. Dunque, se la vocazione, l'esser chiamato, rimanda a una realtà fondamentale «chiamante», questo rimando esiste anche quando si passa dal piano personale al piano collettivo, in cui la molla del cambiamento storico sono le generazioni: cioè molte persone la cui sensibilità è determinata dalle rispettive vocazioni. Per questo il carattere di «destino» proprio della vita personale viene trasferito alla vita collettiva. Il sistema della storia finisce con l'implicare un sistema delle vocazioni, che realizza un significato trascendente rispetto ad ogni singolo evento:

> «Il presente del destino umano... è quello che è, perché su di esso gravitano tutti gli altri presenti, tutte le altre generazioni. Se questi presenti passati, se la struttura della vita in queste generazioni fosse stata un'altra, anche la nostra situazione sarebbe diversa... Il passato non se ne è andato senz'altro, non siamo nell'aria, ma sopra le sue spalle, siamo nel passato, in un passato determinatissimo, che è stato la traiettoria umana fino a oggi, traiettoria che avrebbe potuto essere molto diversa da quella che è stata, ma che, una volta che è stata, è irrimediabile, sta lì»[54].

Questo cammino di generazioni, che costruiscono il proprio mondo sulle spalle delle precedenti, è un cammino di interpretazioni date al mistero primordiale della vita e dell'universo, all'elemento straniero e spesso ostile in cui l'uomo si trova come naufrago. Già dare nomi a questo mistero equivale a interpretarlo. S'interpretano la malattia, la fame, il dolore, la luce, il fuoco, l'amore, e soprattutto la morte. Gli uomini con cui conviviamo,

> «fino a un momento fa erano qui con noi. Questo esser qui con noi non era un mero trovarsi nello spazio vicino a noi, come la pietra, il torrente, l'albero. No; era un essere con noi, un coesistere più radicale. Io tengo conto della pietra e cerco di non inciamparvi o di giovarmi di essa. Ma la pietra non tiene conto di me. Tengo conto anche del mio prossimo, come della pietra, ma, a differenza della pietra, anche il mio prossimo tiene conto di me... Stando io qui, e senza cessare di stare qui, noto che sto anche lì, in voi; noto, insomma, che esisto per voi e, viceversa, voi, quieti, lì, state nello stesso tempo qui, esistete per me»[55].

In questo contesto di reciprocità, la realtà radicale si mostra in tutto il suo mistero, nel problema della morte:

> «Al prossimo, che mi accompagna, accade all'improvviso qualcosa di molto strano. Il suo corpo rimane immobile e rigido, come

---

[54] *ibidem.*
[55] *ibid.*, 60.

> mineralizzato. Mi rivolgo a lui e non mi risponde. Rispondermi è l'atto tipico ed essenziale con cui percepisco che io esisto per il prossimo. Ora non mi risponde più: ho cessato di esistere per lui, pertanto non sono più in sua compagnia. E scopro con un brivido che, rispetto a lui, sono rimasto solo»[56].

L'esperienza della morte mette a nudo il carattere misterioso del mondo, ma non causa un semplice e passivo stupore: spinge, piuttosto, ad affrontarne l'enigma, a mobilitare ogni risorsa per conoscere, per arrivare a una conoscenza direttamente determinata dalla necessità di scoprire il senso della vita: un conoscere per vivere, che è appunto il movimento natatorio cui Ortega alludeva parlando dell'uomo come naufrago nella realtà. Questa reazione intellettuale dà una forma all'orizzonte vitale misterioso: crea un «mondo».

Il mondo, che l'uomo forgia attraverso l'immersione meditativa in se stesso, è l'interpretazione culturale della realtà. La meditazione ci consente di formarci un'idea. Questa idea è diversa da quella che ci «passa per la mente» in modo casuale, o da quella che abbiamo in mente per averla sentita o accolta senza riflessione critica. Pur trattandosi sempre di idee presenti nella mente, la prima è realmente mia, le altre non lo sono: lo diventeranno solo se ne farò l'oggetto della mia meditazione. In questo caso, se assimilo un'idea altrui, questa si personalizza, nel senso che entra realmente nella mia vita, è mia a tutti gli effetti, si fonde con la mia storia, dove troverà conferme o rettifiche o sfumature di significato inedite. Se ciò avviene, si ha continuità: è il modo in cui viene recepito un orizzonte vitale vigente prima della propria riflessione personale, che lo comprova come adeguato alla realtà. Ma può anche accadere che questa riflessione, anziché cambiare qualcosa nel mondo, operi sulla struttura complessiva del mondo, dell'interpretazione trasmessa dalla tradizione e ritenuta ora inadeguata alla realtà: è la fine di un'interpretazione globale del mistero della vita, ovvero un'epoca di crisi. Comunque si tratta di cambiamenti che, pur essendo sociali e storici, passano attraverso l'intimità della persona, cioè il punto in cui l'uomo è in contatto con la trascendenza o, come diceva Ortega, sfocia nell'orbe oggettivo della Verità.

Questa operazione di riflessione, come tutte le azioni umane nel mondo, è retta da opinioni previe che sembrano evidenti. Tuttavia, si tratta di un'evidenza che non viene mai regalata, ma deve essere raggiunta con l'analisi:

> «Mi vengono in mente varie idee possibili su una questione, ma io debbo mettermi d'accordo con me stesso per vedere qual è quella che mi convince, qual è la mia effettiva opinione. Un'opinione formata così, da me, e che fondo sulla mia personale evidenza, è veramente mia, contiene ciò che effettivamente penso su quell'argomento;

---

[56] *ibid*., 62.

> *pertanto, nel pensare così coincido con me stesso, sono me stesso. E la serie di atti, di condotta, di vita, che questa opinione autentica genererà e motiverà, sarà vita autentica mia, sarà il mio vero essere. Pensando questo pensiero, vivendo questa vita, l'uomo è in se stesso, è ensimismado*»[57].

Questo non significa che un pensiero evidente sia anche vero: esso è solo il punto di partenza della dialettica del reale, che potrà confermarlo o smentirlo. L'idea chiara e distinta di tipo cartesiano sosterrà l'esame della realtà, che può confermarla o smentirla in tutto o in parte.

Questi pensieri, ovvero la cultura, sono l'interpretazione del mistero dell'universo. Come tale, la cultura è già un elemento della mia circostanza: la trovo sotto forma di parola, di comunicazione dei pensieri, quindi sotto una forma oggettivata, per esempio come libro, come istituzione politica... In generale, possiamo dire che il nostro «mondo» vigente è composto dalle soluzioni trovate in passato ai problemi vitali, soluzioni ora disponibili per tutti, anche per le nuove generazioni. Queste non debbono lavorare per crearle, ma debbono riceverle e svilupparle. Ora, questo risparmio dello sforzo di creazione, che per altri versi è molto comodo e consente di giungere a creazioni nuove, ha un aspetto negativo. «Chi riceve un'idea, tende a risparmiare la fatica di ripensarla e ricrearla *in se stesso*»[58]. La ricezione può essere superficiale, e in tal caso è un atto suicida: altera l'esistenza personale e fossilizza una frase, una forma storica, un'interpretazione del reale nata in vista di una situazione ormai inesistente. Se questo processo supera un certo limite, si finisce col vivere in un mondo dove le nuove generazioni trovano pochi elementi per affrontare le loro urgenze vitali: ecco la crisi.

Ora, dato questo processo, Ortega può dire una frase molto forte:

> «I nostri pensieri effettivi, le nostre credenze certe, sono un elemento irrimediabile del nostro destino. *Con ciò voglio significare che non è in potere dell'uomo pensare e credere ciò che vuole*. Si può pensare in modo diverso da come in effetti si pensa, e lavorare lealmente per cambiare opinione, e persino riuscirvi. Ma ciò che non si può, è confondere il nostro voler pensare in altro modo con la finzione di pensare come già vorremmo»[59].

Ortega ha dato ora una risposta efficace al problema che aveva sentito fin dalle prime opere come il tema del nostro tempo: articolare la verità e la storia, la libertà personale e la necessità. I cambiamenti non sono una semplice successione di fasi, né sono frutto di una dialettica che «si compie» nella storia, come la Dialettica idealista; le fasi nascono l'una dall'interno

---

[57] *ibid*., 72.
[58] *ibid*., 77.
[59] *ibid*., 88.

dell'altra, il nuovo scaturisce dal vecchio, dal precedente, passando attraverso il filtro della meditazione personale, del conflitto personale con la circostanza e con l'esigenza radicale di realizzare il progetto vitale. Dunque, il cambiamento come tale è il frutto di un atto storico. Ma questo atto storico viene compiuto a seguito di un'immersione in un «se stesso» che si rivela aperto al trascendente: totalmente storico, e persino spiegabile in termini puramente storici, addirittura di materialismo storico, se si vuole, il cambiamento è contemporaneamente impregnato di metafisica, radicato nella dimensione extranaturale della persona, di cui si è parlato a proposito di *Meditación de la técnica*. E qui tutti i fili che abbiamo intrecciato finora giungono a un nodo comune:

> «Non gli giriamo intorno: la realtà radicale è la nostra vita, e questa è come è, ha la struttura che ha, perché le precedenti forme di vita furono quali furono in una linea concretissima di *destino* unico. Perciò non si può intendere rigorosamente un'epoca se non si intendono tutte le altre. *Il destino umano costituisce una melodia in cui ogni nota ha il suo significato musicale collocata nel suo posto tra tutte le altre*. Per questo la canzone della storia può essere cantata solo per intero. Dopo tutto, come la vita di un uomo, la si intende solo quando la si racconta dal principio alla fine. *La storia è sistema* - un sistema lineare disteso nel tempo. Infatti, la serie delle forme di vita umana esistite non è infinita; sono un certo numero, tante quante le generazioni - un numero preciso e determinato - che si succedono le une alle altre come figure di un caleidoscopio, *integrando, come ho detto, la melodia del destino universale umano - il dramma dell'uomo che è, di rigore, un "auto sacramental", un mistero nel senso di Calderón, cioè un evento trascendente*»[60].

Sono ora presenti, nella pienezza del significato, i termini: destino, nota, melodia, su cui richiamavo l'attenzione. Il destino - come si è visto in *No ser hombre de partido* e nel saggio su Goethe - non è altro che la vocazione, il progetto vitale, visto dal suo versante metafisico. E dunque la vocazione, personale e generazionale, costituisce una melodia unica, in cui ogni nota (progetto vitale) si inserisce e riceve il suo vero significato. Pertanto, se la storia è sistema, ciò implica il destino come sistema delle vocazioni; ma attenzione: come sistema previo, non ideato dall'uomo, dato che la vocazione è l'essere che ci si ritrova addosso, e non è il prodotto di una libera scelta umana. In questo senso appare forte il paragone della storia con un dramma sacro, come il «mistero» in senso calderoniano. C'è una struttura metafisica e religiosa nella storia, una struttura a priori. L'agire storico, come nota della melodia della storia, è un atto singolo, inserito in una linea

---

[60] Che la storia abbia strutture a priori è sostenuto da Ortega in *La filosofía de la historia de Hegel y la Historiología* (1928), dove si parla abbondantemente di Galileo e dei problemi che stiamo analizzando ora (in O. C. IV, 521-541).

continua, da cui riceve il suo significato profondo. Deriva dalla vocazione personale, in presenza delle circostanze; e se è vero che la vita è cambiamento, è anche vero che, nel gioco tra vocazione e circostanza, è l'uomo a decidere come cambiare, a suo rischio e pericolo. Ne deriva che la melodia della storia è composta dall'uomo e dal fondamento metafisico, da Dio, e proprio perché la compiono l'uomo e Dio insieme, in un singolare dialogo, la storia ha una struttura teandrica, nel senso rigoroso che questa parola ha nella Patristica greca. La sacra rappresentazione, nel senso di Calderón, è appunto «sacra»: rappresentazione drammatica di un evento provvidenziale, un evento attuato dall'uomo, ma che ha il suo significato ultimo nel disegno della Provvidenza. «Cioè, un evento trascendente», chiarisce Ortega.

In *En torno a Galileo*, questa prospettiva viene ulteriormente precisata. L'*ensimismamiento*, l'accesso meditativo all'intimità, in cui si coglie la propria vocazione, viene ritenuto da Ortega sinonimo di *metanoia*, conversione, con un esplicito riferimento a San Paolo[61] e a una sorta di legge interiore delle trasformazioni storiche. Naturalmente non è una dialettica di tipo hegeliano, ma sempre una dialettica del reale, basata sulla necessità di dare risposte alle situazioni storiche, che siano certamente efficaci, ma anche autentiche e realizzanti. È chiaro che la risposta storica è sempre un progetto pensato a partire dai dati del problema; ma a posteriori risulta che la serie delle scelte ha seguito una logica e non è consistita in un procedere a caso. La ragione storica rivela la coerenza dell'agire umano, ma rivela anche la struttura della storia come costruzione teandrica: nel suo aspetto più profondo, la ragione storica è una metafisica dell'uomo in quanto ente storico. Col solito modo trasversale di affrontare il problema, Ortega si chiede se nella storia sia possibile la previsione del futuro, e dice che questo problema è delicato, ma anche «consustanziale al mio modo di intendere non solo la storia, ma anche la metafisica»[62]. E naturalmente s'imbarca in una divagazione metafisica, partendo sempre dal nucleo centrale del suo pensiero. Il progetto vitale determina il modo in cui viene vissuto un evento, il significato che ha dentro una vita umana; questo porta l'uomo ad edificare se stesso: edificazione è ancora un termine esplicitamente ripreso da San Paolo, *oikodumé*, che lo collega alla *metanoia*, all'ingresso nell'intima verità dell'uomo. Nell'interpretazione di Ortega, *metanoia* è l'assunzione della propria vita a partire dalla vocazione, cioè il passaggio da una condizione di alterazione esistenziale a una condizione di autenticità. A mio modo di vedere, il collegamento di una nozione centrale del pensiero orteghiano con un concetto teologico altrettanto centrale del pensiero paolino è da intendersi in senso forte, come specificazione di ciò che realmente la vocazione è e rappresenta in ultima analisi. È significativo che proprio in connessione con queste nozioni paoline, Ortega riprenda l'aspetto forse più sorprendente del progetto vitale: la sua originarietà, il fatto che non siamo noi ad elaborarlo e

---

[61] Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cit., 116.
[62] *ibid*., 136.

che è previo ad ogni nostro atto o decisione:

> «Qui c'è, scrive, *la cosa più importante*: i diversi progetti vitali o programmi di vita che la nostra fantasia elabora, e tra i quali la nostra volontà, altro meccanismo psichico, può liberamente scegliere, non ci si presentano con un aspetto uguale, *ma una strana voce, emergente da non sappiamo quale intimo e segreto fondo nostro, ci chiama a sceglierne uno e ad escludere tutti gli altri.* Tutti, sia chiaro, ci si presentano come possibili - possiamo essere l'uno o l'altro - ma uno, uno solo ci si presenta come ciò che dobbiamo essere. Questo è l'ingrediente più strano e misterioso dell'uomo. Da una parte è libero: non deve essere nulla per forza, a differenza di un astro; e tuttavia, davanti alla sua libertà si erge sempre qualcosa con un carattere di necessità, come dicendoci: quanto a potere puoi essere ciò che vuoi; ma solo se vuoi essere in un tale determinato modo, sarai colui che devi essere. Vale a dire che ogni uomo, tra i suoi vari esseri possibili, ne trova sempre uno che è il suo autentico essere. E la voce che lo chiama a questo autentico essere è quella che chiamiamo vocazione»[63].

D'altronde, la vocazione ha un'influenza diretta sul modo di pensare: «Ciascuno di noi potrà avere le opinioni che vuole, ma solo un certo gruppo di opinioni possibili costituisce ciò che egli deve pensare, se vuole pensare secondo la sua vocazione»[64]. La personalità profonda che siamo abbraccia tutta l'esistenza ed è una realtà unica e irripetibile, anche se ne fanno parte molti ingredienti comuni agli altri uomini. Questo, naturalmente, consente che l'agire storico abbia una rilevanza sociale: è il tema delle generazioni visto dal suo versante metafisico:

> «La maggior parte di ciò che dobbiamo essere per essere autentici ci è comune con gli altri uomini lanciati sull'area della vita ad una stessa altezza del lungo destino umano, cioè con gli altri uomini della nostra epoca. Io posso pensare, se voglio, che due più due fa cinque, ma la voce interiore mi grida che non lo penso con autenticità, che debbo pensare che due più due fa quattro. Orbene: questo non è un fatto esclusivamente mio: tutti dobbiamo pensare la stessa cosa in tutti gli ordini che cadono rigorosamente dentro l'ambito della scienza»[65]. «Poiché tutti ci portiamo dentro una vocazione in gran parte comune, quella corrispondente al fatto di essere contemporanei, basterebbe saper ascoltare la sua voce per poter profetizzare»[66].

A tal punto la storia è sistema, nel senso che è movimento organico.

---

[63] *ibid*., 137.
[64] *ibid*., 138.
[65] *ibidem*.
[66] *ibidem*.

Ortega torna molto spesso sul carattere di originarietà della vocazione, come qualcosa che ci ritroviamo ad essere. In un testo maturo, *Sobre la leyenda de Goya*, questo carattere è ribadito con una chiarezza e una nettezza forse senza pari:

> «Una vita umana, dice Ortega, non è mai una serie di avvenimenti, di cose che capitano, ma ha una traiettoria con tensione dinamica, come ce l'ha un dramma. Ogni vita include una trama. E questa trama consiste nel fatto che qualcosa in noi si ostina a realizzarsi e urta con il contorno, affinché questo gli permetta di essere. Le vicissitudini che ciò comporta costituiscono la vita umana. Quel "qualcosa" è ciò che ognuno nomina quando di continuo dice: Io. Molte sono le componenti della realtà che chiamiamo "uomo", ma nel senso primordiale e rigoroso l'uomo è soltanto il suo "io". Tutto il resto, o sono cose con cui si ritrova, o sono cose che gli capitano. L'uomo non è propriamente il suo corpo, né è propriamente la sua anima. Entrambi sono meccanismi, fisico l'uno, psichico l'altro, con cui si è ritrovato e con i quali - come con strumenti o organi più vicini - deve sforzarsi perché esista lui - cioè perché esista il suo io: dunque non un'esistenza astratta, indeterminata e vuota, ma quella massimamente precisa che il suo io esige. Più ancora, il nostro io non è altro che questa esigenza - la pretesa incoercibile di un certo esistere. Dunque, l'io non è per nulla "materiale" né "spirituale", concetti iperbolici branditi dalle filosofie tradizionali più con ostentazione che con responsabilità. Qui ci importa unicamente ciò che possiamo controllare perché ci è patente. E ci è patente che il nostro io è ad ogni istante ciò che sentiamo di "dover essere" nell'istante successivo, e nel successivo ancora, in una prospettiva temporale più o meno lunga. Pertanto, l'io non è né una cosa materiale né una cosa spirituale: non è affatto una cosa, ma un compito, un progetto di esistenza. Questo compito, questo progetto, non lo abbiamo adottato con una deliberazione, né con un arbitrio: a ciascuno è imposto il suo io nel momento stesso in cui è io. Questo non vuol dire che nell'uomo non esista un meccanismo chiamato "volontà", capace di rifiutarsi di realizzare questo io che egli è veramente. Ma è proprio allora che si vede con più chiarezza la terribile realtà che è il nostro io. Perché nel rifiutarci di realizzarlo, non per questo cessa di imporcisi e di sostenere la sua permanente richiesta, la sua esigenza di essere. Per quanto siano rispettabili le ragioni che muovono l'uomo, a volte, ad opporsi al proprio io e a negarlo, il risultato è che questa risoluzione lo lascia lacerato e la sua esistenza è un tormento - il costante strangolamento di se stessi. L'io è dunque quanto di più irrevocabile vi è in noi. Ma questo non implica che non muti. Il nostro io non è sempre identico per forza. Al contrario, esperimenta mutamenti che a volte sono radicali, e che neppure essi provengono dal nostro arbitrio, bensì si producono in lui più o meno motivati dalle esperienze della vita, ma in ultima analisi con un carattere di inesorabile spontaneità. Il nostro io non consiste mai in cose che vogliamo essere, pertanto progetti di azione sostenuti

> da atti concreti della nostra volontà. L'io opera in regioni molto più profonde della nostra volontà e della nostra intelligenza, ed è naturalmente non un "volere o desiderare di esser tale", ma un'aver necessità di esser tale. Assomiglia alla volontà nel suo carattere imperativo; se ne differenzia perché il comando dell'atto volontario sembra emanare da noi, siamo noi che comandiamo»[67].

Dunque, riguardo all'io non siamo noi a comandare, e piuttosto siamo «invitati» a obbedire. Ma questa *originarietà* dell'io non è il solo carattere sorprendente, e oltretutto non è da intendersi in senso cronologico. Anzi, dal punto di vista cronologico l'io non appare come qualcosa che sta prima, in un assoluto prima di ogni atto libero, ma come qualcosa che è sempre presente, appartiene alla dimensione del qui ed ora:

> «L'*io* è sempre presente... Il nostro *io* di un istante fa, quello che siamo stati, non *è* ora, né è *io*. È una mera cosa capitata al nostro *io* di adesso, e il cui effetto sul nostro unico e autentico *io*, che è quello presente, risuona come un'eco vicina. In quest'eco di ciò che siamo stati un istante fa, risuona a sua volta l'eco di un altro nostro istante precedente, e così di seguito, involucrando eco in eco, arriviamo con *continuità* di reminiscenza dall'adesso agli indecisi limiti della prima infanzia. Questa continuità di un passato con il nostro *io*, che è sempre quello di ora, fa di quel passato *nostro* qualcosa di inseparabile da noi, che ci appartiene più intimamente di qualunque altra cosa, che inesorabilmente trasciniamo, e dal quale il nostro *io* attuale emerge. Ma il fatto che la cosa dell'universo più vicina al nostro *io* sia il nostro passato, non deve indurci a confonderlo con questo. La differenza tra l'*io* e il passato si rende patente se facciamo un passo avanti. L'*io*, ho detto, è sempre presente. Ma ciò che si presenta in questo presente è un futuro - un radicale sentire che necessitiamo di essere nell'istante successivo e, inoltre, di esservi in una maniera determinata. L'*io* è proiettato sul futuro, va davanti a tutto ciò che già è, dunque davanti al nostro presente, dal quale scatta costantemente verso ciò che non è ancora. Così il modo in cui il nostro io è nel presente è un costante venire ad esso dal futuro. Questa è la ragione per cui è sempre previo ad ogni avvenimento della nostra vita»[68].

---

[67] J. Ortega y Gasset, *Sobre la leyenda de Goya*, in O. C. VII, 537-563, part. 548.

[68] *ibid*., 551. A proposito di questo orginario valore religioso della vocazione si può ricordare anche un interessante brano da *Una interpretación de la historia universal*: «L'atto di dedicare la propria vita a qualcosa di determinato è un privilegio della condizione umana... L'uomo risulta essere la strana creatura che va per il mondo portandosi sempre dentro un giudice e un colpevole, entrambi i quali sono egli stesso. Ne deriva che l'atto più intimo e al tempo stesso più sostanziosamente solenne della nostra vita è quello con cui ci dedichiamo a qualcosa e non è un mero caso che denominiamo questa azione con la parola "dedicare", che è un termine religioso della lingua latina. La *dicatio* o *dedicatio* era l'atto solenne con cui la città rappresentata dai suoi magistrati, dichiarava di destinare un edificio al culto di un dio; pertanto, di farlo sacro o consacrato. E in effetti diciamo

21. Idee e credenze

Con l'ordine di idee affrontato nei paragrafi precedenti si connette il tema del rapporto dell'uomo con le credenze che trova nel suo tempo, tema accennato in varie occasioni, e che Ortega tratta in modo sistematico in un saggio del 1934, *Ideas y creencias.*

Viene qui definita una precisa differenza tra idee e credenze, parole che diventano termini tecnici del pensiero orteghiano, con un significato abbastanza diverso da quello del loro uso corrente. In effetti, quando parliamo delle idee di un uomo possiamo alludere a diverse cose: per esempio, i pensieri che gli vengono in mente, quelli che raccoglie da altri, le verità scientifiche, ecc. Ovviamente, questi pensieri implicano la preesistenza dell'uomo che li pensa; ma d'altra parte, non c'è esistenza umana che non poggi già su credenze basiche, che rappresentano un altro, diverso, strato delle idee dell'uomo: non sorgono ad un certo momento *dentro* la nostra vita, né sono una conclusione, il termine di un atto intellettuale vero e proprio:

> «Al contrario, queste idee - che sono in verità "credenze" - costituiscono il contenitore della nostra vita e perciò non hanno il carattere di contenuti particolari al suo interno. Bisogna dire che non sono idee che abbiamo, ma idee che siamo. Più ancora: proprio perché sono idee radicalissime, si confondono per noi con la realtà stessa - sono il nostro mondo e il nostro essere-, perdono pertanto il carattere di idee, di pensieri nostri che avrebbero potuto benissimo non passarci per la mente»[69].

Idee e credenze rappresentano due strati diversi ed esplicano due diverse funzioni. Noi viviamo a partire dalle credenze, *stiamo* in esse ed esse operano già in noi quando ci mettiamo a pensare. Perciò non le formuliamo mai in una teoria. Sono ciò su cui contiamo già: quando scendiamo in strada, non ci mettiamo a pensare se esisterà una strada fuori dalla nostra stanza. «Le credenze costituiscono la base della nostra vita, il terreno su cui essa accade. Perché ci pongono davanti ciò che per noi è la realtà stessa. Tutta la nostra condotta, anche quella intellettuale, dipende dalle nostre credenze

---

indifferentemente di qualcuno che si è dedicato, o ha consacrato la sua vita alla tale o talaltra professione e occupazione. Si noti come è stato sufficiente sfiorare questo punto della condizione umana perché siano affluite da sole alle nostre labbra e alle nostre orecchie le parole più religiose: dedica, consacrazione, destino» (J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., 14).

[69] J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, in O. C. V, 377-409, part. 384.

autentiche»[70]. Rispetto alle credenze, la vita intellettuale occupa un secondo piano.

Ciò che nella scienza ci appare evidente, non è per noi la realtà, non è una credenza. È chiaro che la nostra mente non può evitare di aderire ad un pensiero *evidente*, ma

> «questa adesione, questo riconoscimento della verità significa solo questo: che, posti a pensare sul tema, non ammetteremo in noi un pensiero diverso né opposto a quello che ci sembra evidente. Però... ecco qua: l'adesione mentale ha come condizione che ci mettiamo a pensare sull'argomento, che vogliamo pensare. Basta questo per far notare la costitutiva irrealtà di tutta la nostra "vita intellettuale"»[71]. «La verità suprema è quella dell'evidente, ma il valore dell'evidenza stessa è a sua volta mera teoria, idea e combinazione intellettuale»[72].

Il contrario della credenza è il dubbio, quello autentico, non quello metodico alla Cartesio. È il venir meno della terra delle credenze, e tuttavia non è un pensiero che siamo stati noi a porre. Il linguaggio comune dice che ci troviamo in un mare di dubbi, esprimendo bene tanto la dimensione dello «stare» quanto il carattere incerto e fluttuante del dubbio. Si dubita perché si è collocati su due credenze opposte e di conseguenza non si sa che fare. È in questa situazione che l'uomo non ha altro rimedio che mettersi a pensare, attivare il pensiero, ovvero la tecnica delle *idee*: le idee intervengono in un vuoto di credenze, hanno, scrive Ortega, un carattere ortopedico: intervengono laddove una credenza si è rotta o debilitata.

Ora, se «partiamo» dalle credenze, si pone il problema di capire come esse si sono formate, come ci siamo ritrovati a poggiare i piedi sulla terra delle credenze. L'uomo, scrive simpaticamente Ortega, è un perfetto ingrato e non dà al passato ciò che gli spetta:

> «L'uomo attuale non si rende efficacemente conto che quasi tutto ciò che possediamo oggi per affrontare con piacere l'esistenza lo dobbiamo al passato e pertanto abbiamo la necessità di procedere con molta attenzione, delicatezza e perspicacia nella nostra relazione con esso - soprattutto è necessario tenerlo bene in conto perché, a rigor di termini, è presente in ciò che ci ha trasmesso. Dimenticare il passato, volgergli le spalle, produce l'effetto cui oggi assistiamo: un nuovo imbarbarimento dell'uomo»[73].

Ora, le credenze in cui stiamo oggi, vengono dal passato, si sono formate nel passato. Se oggi ci viene domandato cos'è la terra, rispondiamo che è ciò

---

[70] *ibid.,* 387.
[71] *ibid.,* 389.
[72] *ibidem.*
[73] *ibidem.*

che i piedi calpestano: terra è per noi un corpo celeste con una certa costituzione, grandezza, ecc., che si muove attorno al sole con una regolarità sufficiente perché noi si possa aver fiducia in essa e costruire una casa. Questa è la credenza in cui stiamo oggi; ma per un uomo del VI sec. a.C. la terra era una realtà diversa: era la dea madre Demetra, con una sua volontà e persino coi suoi capricci. «Basta questo per avvertire che la realtà primaria della terra non è l'una cosa né l'altra... La realtà che per noi è la terra non deriva affatto dalla terra stessa, ma la dobbiamo a un uomo, a molti uomini nostri predecessori, e inoltre la sua verità dipende da molte difficili considerazioni; insomma è problematica e non inquestionabile»[74]. Prima della nostra interpretazione scientifica della terra, e indipendentemente da essa, la terra non ci appare nemmeno con le caratteristiche tipiche di ciò che chiamiamo «cosa», sottintendendo una certa idea dell'essere, ma è un puro mistero. Lentamente, e con successivi sforzi conoscitivi, l'uomo arriva a formarsi una teoria sulla terra e questa teoria, trasmessa attraverso le generazioni senza scontrarsi con grossolane contraddizioni, diventa ciò in cui *crediamo*:

> «La realtà autentica della terra non ha figura, non ha un modo di essere, è puro enigma. Presa nella sua consistenza primaria e nuda, è suolo che per il momento ci sostiene, senza offrirci la minima sicurezza di non venire meno nell'istante prossimo; è ciò che ci ha facilitato la fuga da un pericolo, ma anche ciò che in forma di "distanza" ci separa dalla donna amata o dai nostri figli; è ciò che a volte presenta la fastidiosa caratteristica di essere in salita e a volte la deliziosa condizione di essere in discesa. La terra di per sé, e purificata dalle idee che l'uomo si è formato su di essa, non è affatto una "cosa", ma un incerto repertorio di agevolazioni e di difficoltà per la nostra vita. In questo senso dico che la realtà autentica e primaria di per sé non ha figura. Perciò non è possibile chiamarla "mondo". È un enigma proposto al nostro esistere. Trovarsi a vivere è trovarsi irrevocabilmente immersi nell'enigmatico. L'uomo reagisce a questo enigma primario e preintellettuale, facendo funzionare il suo apparato intellettuale, che è soprattutto immaginazione. Crea il mondo matematico, il mondo fisico, il mondo religioso, morale, politico e poetico, che sono effettivamente "mondi", perché hanno figura, sono un ordine, un piano. Questi mondi immaginari sono confrontati con l'enigma della realtà autentica e sono accettati quando sembrano adattarsi ad essa con la massima approssimazione. Ma, beninteso, non si confondono mai con la realtà stessa»[75].

In alcune parti l'adeguamento tra teoria e realtà è perfetto, ma in altre parti no. Perciò i mondi teorici restano sempre nostri, non si confondono con

---

[74] *ibid.,* 399.
[75] *ibid.,* 400.

la realtà, restano sempre immaginari. Ma la parola «immaginari», nel lessico di Ortega, non ha un valore negativo: sono mondi che cogliamo o formuliamo attraverso la meditazione sulla realtà, e dunque sono immaginari e reali al tempo stesso: «L'uomo si ritrova ad esistere per partita doppia, situato contemporaneamente nella realtà enigmatica e nel chiaro mondo delle idee che gli sono venute in mente. Questa seconda esistenza è perciò "immaginaria", ma si noti che l'avere un'esistenza immaginaria appartiene come tale alla sua assoluta realtà»[76]. Immaginazione non è soltanto il potere di creare immagini che non esistono, e quindi sono false; è invece il potere di creare interpretazioni dell'enigma, della realtà radicale, cioè il potere di scoprire aspetti o soluzioni *prospettiche* di questo enigma. Il tempo e l'esperienza, saggiando e comprovando le teorie, operano una selezione, lasciando in piedi quelle che «resistono» in modo consistente alla prova dei fatti, e che si avviano a trasformarsi in credenze.

La concordanza tra idee e realtà, dunque, non è un intellettuale adeguamento tra la cosa e i concetti umani: questo adeguamento è teorico ed è un'operazione intellettuale di confronto. Ciò che invece si realizza nel tempo è che lo schema teorico viene messo alla prova dei fatti, cioè alla prova del vivere concreto; pertanto, ciò che si trasforma in *credenza* è un'*idea* confermata dall'esperienza globale della persona umana, dalla sua vita, dal sentire, insomma dalla stessa realtà radicale. Di per sé, le idee non sono la realtà. In questo senso, la nozione classica dell'*adaequatio rei et intellectus* appare a Ortega limitata.

Dire che un'idea è vera, è un modo improprio di parlare. L'idea descrive il reale che vediamo e interpretiamo. La descrizione può anche essere efficace e l'interpretazione può sembrare indiscutibile, ma qual è il valore dell'interpretare in quanto tale, in quanto operazione umana effettiva e inevitabile? Certamente, ogni interpretazione globale dell'universo intero è un'estensione a tutto l'universo di ciò che risulta a partire da una prospettiva limitata. In quanto tale, l'interpretazione globale è sempre parzialmente non evidente, e dunque non vera. Altrettanto certamente, ciò che appare evidente dentro la prospettiva non è falso, e quindi è vero - se si vuole usare questa parola. È vero, limitatamente al pezzo di realtà che si indica col dito. Ciò che non si indica col dito, ma si presume, è necessariamente ipotetico. Come dire, che il dito che indica la luna non è la luna, certo, ma non indica Saturno: come indicazione della luna, è vera. Ora, il punto in cui la realtà radicale sfugge alle interpretazioni è proprio nella parte in cui non si è avuta l'osservazione diretta: lì si scopre, nel tempo, che la teoria aveva dei limiti, che vanno rettificati. Questo implica correzioni della teoria, che sono a tutti gli effetti atti storici. Vecchie evidenze e nuove evidenze (che hanno rivelato vecchi errori e contengono errori che saranno scoperti in seguito) devono essere articolate. In tal senso, la conoscenza è storica, o se si vuole: tradizionale, ma è anche un fatto sociale: un condensato dell'esperienza di intere generazioni umane, le quali confermano il valore di nuclei teorici nati

---

[76] *ibid.*, 401.

dalla pura fantasia umana:

> «Una carta geografica non è meno fantastica del paesaggio di un pittore. Ma il pittore non ha dipinto il suo paesaggio perché gli servisse da guida nel viaggio nella contrada, mentre la carta è stata fatta con questa finalità. Quel "mondo interiore", che è la scienza, è l'enorme mappa che elaboriamo da tre secoli e mezzo per camminare tra le cose. Ed è come se dicessimo: "*supponendo* che la realtà sia tale quale io la immagino, il mio comportamento migliore in essa e con essa dovrebbe essere questo e quest'altro. Proviamo se il risultato è buono". La prova è rischiosa. Non si tratta di un gioco. Ne va della buona riuscita della nostra vita»[77].

La scienza è un'attività immaginativa come la poesia; imprecisa e vaga, all'atto pratico se ne differenzia per il diverso scopo che l'immaginare scientifico va perseguendo. Tuttavia non possiamo esimerci dal fantasticare in questo senso. L'uomo deve obbligatoriamente interpretare la realtà radicale, anche se l'interpretazione resta sempre una tra le tante possibili, quantomeno in via di principio. È una risposta, ma non una risposta istintiva: la sua elaborazione ha richiesto l'ingresso nell'interiorità, attraverso l'*ensimismamiento*, per rispondere concretamente a urgenze vitali altrettanto concrete. In questo senso, tutta la cultura umana ha la sua radice nel mistero stesso dell'uomo, che è un mistero trascendente. L'uomo vive «in» questo mistero che «è» la realtà.

---

[77] *ibid.,* 401.

CAPITOLO VII

PERSONE E SOCIETÀ

22. Società personalista e comunitaria

Il tema della società non è separato dalla realtà radicale, cui vengono ricondotti tutti i fenomeni che integrano l'ambito della convivenza. Naturalmente, Ortega formula una sociologia e un pensiero politico che hanno una loro autonomia, ma si tratta sempre di un'autonomia relativa, come avviene a qualunque realtà umana posta dentro la realtà radicale.

L'interesse per i temi della politica si trova già nei primi saggi di Ortega, e si manifesta sin dall'inizio con caratteristiche originali. Anche in questo campo, si avverte l'esigenza principale di uscire dai limiti del pensiero moderno, soprattutto ottocentesco, rifiutandone le caratteristiche contrapposizioni artificiali. In *Pedagogía social como programa político* (1910), scrive:

> «Ci sono due tipi di patriottismo: uno consiste nel guardare la patria come condensazione del passato... Siccome si parte del presupposto che tutto questo [=il passato] è reale, sta lì, non c'è che da aprire gli occhi per vederlo, risulta che, di fronte a tale nozione di patria, al patriottismo non rimane altro da fare che sedersi comodamente e mettersi a godere un così dilettevole panorama. Questo è il patriottismo inattivo, spettacolare, statico, nel quale l'anima si dedica alla fruizione dell'esistente, di ciò che un fato avventuroso ha posto dinanzi. Però c'è un'altra nozione di patria. Non la terra dei padri, diceva Nietzsche, ma la terra dei figli. Patria non è il passato e il presente... è, al contrario, qualcosa che ancora non esiste; più ancora: che non potrà esistere se non ci sforziamo energicamente di realizzarlo noi»[1].

In questo senso, la continuità storica non è tanto lo sforzo per conservare ciò che già c'è, quanto la condizione di fondo per realizzare il nuovo, il «nostro». L'azione umana non è finalizzata a far perdurare un passato fatto da altri, ma a produrre il presente, partendo da un progetto (futuro) che le

---

[1] J. Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político*, cit., 505.

condizioni esistenti rendono possibile. Vale a dire che richiede continuità. La nozione di continuità si pone al di là sia della restaurazione o conservazione, sia della rivoluzione globale.

Lo stesso ordine di idee si ritrova nelle *Meditaciones del Quijote*: «Terra degli antenati...! Pertanto, non nostra, non libera proprietà degli spagnoli attuali»[2]. Da qui la critica all'atteggiamento reazionario: «C'è un solo modo di dominare il passato, regno delle cose morte: aprire le nostre vene e iniettare il loro sangue nelle vene vuote dei morti. Questo è ciò che non può fare il reazionario: trattare il passato come un modo della vita»[3]. Dunque, non si tratta di rifiutare il passato, in alternativa all'ideologia reazionaria, ma di instaurare con esso una diversa relazione. In *El Quijote en la escuela* (1920), scrive: «Influenzati da una psicologia ormai antiquata, vogliamo accecarci davanti al fatto evidente che, nella realtà psichica, il passato non muore, ma persiste facendo parte del nostro oggi. E non solo perdurano quei frammenti brevi del nostro passato personale che ricordiamo, ma tutto il passato, integralmente, opera nel nostro essere attuale, così come sul finale di una melodia agisce il suo inizio, iniettandogli un significato peculiare»[4]. E ancora, in *Verdad y perspectiva* (1916): «Il vecchio possiamo trovarlo dovunque: nei libri, nei costumi, nelle parole e nei volti degli altri. Ma il nuovo, il nuovo che viene verso la vita, possiamo solo scrutarlo porgendo ascolto, in modo puro e fedele alle voci del nostro cuore»[5].

Per Ortega, la società non è una struttura statica; segue un movimento, anche se non di tipo meccanico: è un organismo complesso, che gli uomini trasformano e possono migliorare o corrompere. Risulta allora inevitabile un suo collegamento con l'antropologia, che Ortega afferma fin dai primi saggi. In *Pedagogía social como programa político* scrive che la società è formalmente un ingrediente della persona umana; l'individuo isolato non può esistere, è un'astrazione: «La realtà concreta umana è l'individuo socializzato, cioè in comunità con altri individui... Realmente e concretamente esiste soltanto la comunità, la moltitudine degli individui che si influenzano reciprocamente»[6].

---

[2] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 324.

[3] *ibidem*.

[4] J. Ortega y Gasset, *El Quijote en la escuela,* cit., 301.

[5] J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, cit., 21.

[6] J. Ortega y Gasset, *Pedagogía social como programa político*, cit., 513. Da questo fatto deriva che l'educazione ha una dimensione sociale: «Entrando in relazione educativa con il suo alunno, il pedagogo si trova di fronte a un tessuto sociale, non a un individuo» (*ibidem*). L'educazione è intesa nel senso latino dell'*eductio* o *educatio* e mira a far emergere la personalità autentica dell'educando, il suo progetto vitale. Ortega si colloca in un'ottica personalista e ritiene che l'educazione rappresenti il fondamento di una riforma della politica, che non può più avere il carattere pragmatista e utilitarista del XIX secolo. In un altro saggio, scrive: «Situata nel suo rango di attività spirituale secondaria, la politica o pensiero dell'utile è una forza salutare da cui non possiamo prescindere... Ma quando la politica diventa prioritaria nella coscienza e presiede tutta la nostra vita mentale, si converte in una malattia gravissima. La ragione è chiara. Finché prendiamo l'utile come utile, non c'è niente da obiettare. Ma se questa preoccupazione per l'utile arriva a rappresentare l'abito fondamentale della nostra personalità, quando si tratterà di cercare il vero tenderemo a

Al personalismo antropologico corrisponde una concezione personalista della società, la cui struttura deve lasciare all'uomo uno spazio di libertà per realizzarsi secondo la sua vocazione, e non secondo un progetto che altri hanno concepito per lui. L'agire sociale deve accettare la priorità della persona e deve elaborare piani che la rispettino. Alla politica non può essere concesso tutto: questo appartiene alla sua assoluta realtà.

Il primo intervento ampio che Ortega dedica specificamente alla politica è del 1914: *Vieja y nueva política*. Il titolo del saggio mostra immediatamente la presa di distanze da una concezione ritenuta superata, e che naturalmente è quella moderna. Ortega ritiene che l'agire politico sia soprattutto opera della volontà: è azione per concretizzare in istituzioni idee previamente volute. Ma quest'azione si svolge sul terreno della società, piuttosto che concentrarsi nell'obiettivo della conquista di un potere unico e centrale. C'è una distinzione e un conflitto tra stato e società, e bisogna schierarsi risolutamente a favore di quest'ultima:

> «Consideriamo il Governo, lo Stato, come uno degli organi della vita nazionale; ma non come l'unico e neppure come decisivo. Dalla macchina Stato bisogna esigere un maggior rendimento in termini di benefici sociali, molto maggiore di quello dato finora; ma anche se desse quanto idealmente gli è possibile, resta da esigere molto di più dagli altri organi nazionali, che non sono lo Stato, ma la libera spontaneità della società»[7].

Occorre separare con molta chiarezza questa distinzione orteghiana tra stato e società dalle concezioni del liberalismo. C'è anche bisogno di una

---

confonderlo con l'utile. E questo, il fare dell'utilità la verità, è la definizione della menzogna» (J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, cit., 16). Aderire ad uno schieramento politico non è un fatto prioritario, ma è una scelta derivante da una previa visione della vita e della società. Ortega nega apertamente il primato dell'ideologia, e solo in questa luce il suo pensiero può essere letto senza gravi fraintendimenti. Esemplare al riguardo è la critica orteghiana della democrazia. Ortega nega che si possa essere *anzitutto* democratici, e si preoccupa di definire l'ambito dentro il quale la democrazia è una cosa ottima: «La democrazia come democrazia, cioè strettamente ed esclusivamente come norma del diritto politico, sembra una cosa ottima. Ma la democrazia esasperata e fuori di sé, la democrazia nella religione o nell'arte, la democrazia nel pensiero o nel gesto, la democrazia nel cuore e nel costume, è il male più pericoloso che una società possa soffrire» (J. Ortega y Gasset, *Democracia morbosa*, in O. C. II, 135-140, part. 135. 1917). «Non è lecito essere anzitutto democratico, perché il piano a cui l'idea di democrazia si riferisce non è un primo piano, non è un "anzitutto"» (*ibid.*, 136). «Ogni interpretazione *soi-disant* democratica di un ordine vitale che non sia quello del diritto pubblico è fatalmente plebeismo... Se prima dicevo che non è lecito essere "anzitutto" democratico, ora aggiungo che neppure è lecito essere "solo" democratico. L'amico della giustizia non può fermarsi alla livellazione dei privilegi, all'assicurazione dell'uguaglianza dei diritti relativamente a ciò che in tutti gli uomini vi è di uguaglianza. Sente pari bisogno di legiferare per legittimare ciò che vi è di disuguaglianza tra gli uomini» (*ibid*., 137).

[7] J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, in O. C. I, 267-308, part. 277. Cfr. anche: J. Marías, «Vieja y nueva política. El origen de la sociología de Ortega», in *La escuela de Madrid*, cit., 411-445.

precisazione sul termine «liberalismo», nel senso in cui lo usa Ortega. Con «liberalismo» Ortega non si riferisce alla dottrina di Spencer o dei teorici manchesteriani, che vengono considerati una degenerazione del liberalismo stesso. Spencer contrappone individuo e stato, continuando a muoversi all'interno della prospettiva razionalista, del concetto razionale di individuo. Ortega, invece, recupera una concezione tradizionale spagnola, contrapponendo lo stato alla società, una società alla quale non può essere applicata alcuna forma di meccanicismo e che non tollera di essere ridotta a leggi razionali, come quelle del mercato, dell'atomismo sociale, ecc. In senso orteghiano, liberalismo è una dottrina dei limiti del potere pubblico, che cercheremo di precisare.

Nel 1921, Ortega pubblica un intervento più consistente sul tema sociale: un libretto divenuto molto famoso, intitolato *España invertebrada*. Qui rivendica l'idea della società come articolazione di realtà relativamente autonome, che concorrono a formare l'unità sociale, senza perdere la loro fisionomia.

Si parte dall'analisi del concetto di incorporazione. Il processo di formazione di un popolo, di un'unità sociale, non consiste nell'accrescimento di un nucleo iniziale che si espande, né la società politica è un'estensione smisurata della famiglia. Analizzando il processo di formazione della società romana, Ortega scrive:

> «L'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale, ma l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una nuova struttura. Il nucleo iniziale non divora i popoli che va assoggettando, né annulla il loro carattere di unità vitali, precedentemente posseduto. Roma sottomette le Gallie: questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi un'entità sociale diversa da Roma e che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero Romano. No; la coesione gallica perdura, ma articolata come una parte in un tutto più ampio. Roma stessa, il nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo»[8].

L'incorporazione è il processo di formazione di una unità che al suo interno conserva delle differenziazioni. «È oltremodo offuscante per la comprensione della realtà storica supporre che, quando dai nuclei inferiori si è formata l'unità nazionale superiore, i primi cessino di esistere come elementi attivamente differenziati»[9]. E di questo si ha conferma nel fatto che la decadenza di una nazione mostra il verificarsi del fenomeno inverso: l'unità si disintegra nel particolarismo. «È necessario abituarsi a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza inerte, ma come un sistema dinamico. Per il suo mantenimento, la forza centrale è tanto importante

---

[8] J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, in O. C. III, 35-128, part. 53.
[9] *ibidem*.

quanto la forza di dispersione»[10].

Ortega insiste sul fatto che il processo è dinamico ma non è realizzato solo dalla violenza: di per sé questa non potrebbe creare una vera unità stabile e solidale. È necessario un estro particolare, che Ortega non esita a chiamare «divino»: iperbolicamente, è chiaro, ma anche in modo molto espressivo: «Il potere creatore delle nazioni è un *quid divinum*, un genio o talento peculiare quanto la poesia, la musica e l'invenzione religiosa. Popoli oltremodo intelligenti ne sono stati privi»[11]. E ancora: «Anche se la forza svolge solo un ruolo secondario nei grandi processi di incorporazione nazionale, è inseparabile da quell'estro divino che, come ho detto sopra, possiedono i popoli creatori e imperiali»[12]. Si tratta, quasi, di una vocazione a un impero, che naturalmente va contestualizzato: non è ciò che intendiamo per imperialismo, ma è specificamente il senso della costruzione di assetti sociali, il senso del progetto politico, «è un talento di carattere imperativo, non un sapere teorico, né una ricca fantasia, né una profonda e contagiosa emotività di tipo religioso»[13]. Dato questo genio, l'elemento realmente importante perché esso possa estrinsecarsi non è tanto la forza, quanto il possesso, da parte del nucleo iniziale, di un progetto di vita comune da proporre e realizzare; «la potenza veramente sostanziale che spinge e nutre il processo è sempre un dogma nazionale, *un progetto suggestivo di vita in comune*... Le genti non vivono insieme senz'altro e perché sì; questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono congiunti per qualche scopo; sono una comunità di propositi, di aspirazioni, di grandi benefici. Non convivono *per stare* insieme, ma *per fare* qualcosa insieme»[14].

L'incorporazione, o integrazione, forma un organismo intero e solidale nelle sue parti: gruppi sociali prima separati ora risultano parti di un tutto. La disintegrazione, cui si alludeva, è il processo contrario; le parti cominciano a ragionare secondo la loro logica parziale, disinteressandosi della logica dell'intero: è il *particolarismo*. «L'essenza del particolarismo è che ogni gruppo cessa di sentirsi come parte e, di conseguenza, cessa di condividere i sentimenti degli altri»[15]. Per Ortega il fenomeno degenerativo del particolarismo prende normalmente l'avvio proprio dallo stato: è questo il primo organo che cessa di considerarsi una funzione del tutto sociale e comincia a muoversi come una totalità a sé stante e prioritaria:

---

[10] *ibid.*, 54.
[11] *ibid.*, 55.
[12] *ibid.*, 59.
[13] *ibid.*, 55.
[14] *ibid.*, 56. Non bisogna dare un carattere «contrattuale» al progetto di azione in cui consiste una nazione. Su questo punto Ortega è del tutto estraneo al contrattualismo della società borghese. Anche l'idea di forza non va confusa con l'idea di esercito, cioè con l'organizzazione militare degli stati moderni: «Ciò che rende antipatici e meno degni di stima gli eserciti attuali è che sono usati e organizzati dallo spirito industriale. In un certo senso, il militare è il guerriero deformato dall'industrialismo» (ibid., 58).
[15] *ibid.*, 68.

> «*Vivere è qualcosa che si fa in avanti, è un'attività che va da questo secondo all'immediato futuro*. Dunque, la risonanza del passato non basta per vivere, e tantomeno per convivere. Per questo Renan diceva che una nazione è un plebiscito quotidiano. Nel segreto ineffabile dei cuori, tutti i giorni si compie un fatale suffragio che decide se una nazione può continuare ad esser tale veramente. Cosa ci invita a fare domani il potere pubblico, in una entusiastica collaborazione?»[16].

L'incorporazione, dicevamo, dà vita a un organismo sociale. Questo però conserva differenziazioni al suo interno. Ora, c'è un primo tipo di differenziazione, che recepisce le caratteristiche peculiari di ogni gruppo preesistente, incorporato nella nuova unità; poi c'è un secondo movimento di differenziazione, che si potrebbe definire funzionale: nasce in base alle esigenze del nuovo corpo sociale:

> «Man mano che il corpo sociale cresce e le sue necessità si complicano, si origina un movimento differenziatore delle funzioni sociali e, di conseguenza, negli organi che le esercitano. All'interno della società appaiono, e si vanno formando, piccoli mondi chiusi, ciascuno con la sua peculiare atmosfera, coi suoi principi, interessi e abiti sentimentali e ideologici diversi: sono il mondo militare, il mondo politico, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, ecc. Insomma, il processo di unificazione, con cui si organizza una grande società, ha per contrappunto un processo di differenziazione, che la divide in classi, gruppi professionali, mestieri, corporazioni»[17].

Si forma una pluralità di soggetti sociali diversi, che hanno una precisa caratteristica: nascono come parti, e nessuno di essi è autonomo al punto da poter prescindere dalla convivenza con gli altri. La società ha dunque uno sviluppo armonico nella misura in cui queste parti hanno coscienza di essere frammenti di una unità e si comportano di conseguenza.

Anche nell'agire dei soggetti sociali si presenta il fenomeno di corruzione che è stato chiamato particolarismo, quando in una parte sociale

> «si produce l'illusione intellettuale di credere che le altre classi sociali non esistano come realtà sociali effettive o che almeno non meritino di esistere. In parole povere, particolarismo è quello stato spirituale in cui crediamo di non dover tenere conto degli altri... Tener conto degli altri presuppone percepire, se non proprio una nostra subordinazione ad essi, almeno la reciproca dipendenza e la coordinazione in cui viviamo con essi. Orbene, una nazione, in definitiva, è un'enorme comunità di individui e gruppi che tengono conto gli uni degli altri. Questo tener

---

[16] *ibid.*, 71.
[17] *ibid.*, 72.

> conto del prossimo non implica necessariamente simpatia verso di lui. Lottare con qualcuno non è forse uno dei modi più chiari con cui dimostriamo che lui esiste per noi?»[18].

Compito quotidiano della vita sociale è la ricerca di un accordo equo tra gli interessi dei gruppi sociali, ricerca dell'equa ripartizione tra i soggetti sociali dei costi e dei benefici della convivenza. Questo produce istituzioni e diritto, ed è la vita politica.

Ortega ritiene che quest'azione organizzante sia la funzione principale delle *élites*. Ora, se si è compreso il tipo di organizzazione che Ortega ha in mente, risulta chiaro che non si tratta di un'*élite* pensata in termini leninisti, né in termini classisti. Le «minoranze» non sono una casta, un partito o un'avanguardia: si tratta invece di persone che, nell'uso del loro margine di libertà personale, dànno vita a scelte valide e recepite dalla comunità:

> «Qualunque sia il nostro credo politico, ci corre l'obbligo di riconoscere questa verità, che si riferisce a uno strato della realtà storica molto più profondo di quello in cui si agitano i problemi politici. La forma giuridica adottata da una società nazionale potrà essere quanto di più democratico, e persino comunista, si possa immaginare: ciononostante, la sua costituzione viva, transgiuridica, consisterà sempre nell'azione di una minoranza su una massa. Si tratta di un'ineluttabile legge naturale, che nella biologia delle società svolge un ruolo simile a quello della legge delle densità in fisica. Quando in un liquido si gettano corpi solidi di diversa densità, essi finiscono sempre col ritrovarsi situati all'altezza corrispondente alla loro densità. Allo stesso modo, in ogni raggruppamento umano si produce spontaneamente un'articolazione dei suoi membri secondo la loro diversa densità vitale»[19].

Questa articolazione è un fatto primario. La società non è una semplice convivenza, ma è appunto questa struttura interattiva: «Il fatto sociale primario è l'articolazione in diretti e direttori di un mucchio sociale umano. Questo presuppone negli uni certe capacità di dirigere, e negli altri una certa disponibilità intima a lasciarsi dirigere»[20]. Ortega specifica in nota: «Non si tratta esclusivamente, e neppure principalmente, di diretti e direttori in senso politico, cioè di governanti e governati. Il politico, ripeto, è solo un aspetto del sociale»[21].

---

[18] *ibid.*, 79.
[19] *ibid.*, 93.
[20] *ibid.*, 94.
[21] *ibid.*, 95, nota 1.

23. La nuova idea dell'aristocrazia

Riprenderemo più avanti il tema delle minoranze. Per ora seguiamo il filo del ragionamento, restando ancora sull'articolazione sociale. Si è visto che Ortega ne evidenzia alcuni elementi primari, usando addirittura l'espressione «legge naturale». Si tratta di un'espressione forte e, anche se è chiaro che non ha alcun rapporto con il giusnaturalismo, sottolinea l'importanza di questa struttura. L'articolazione è presente se é presente la società, e viceversa: la realtà sociale ha una sua consistenza, una sua norma, ed è società se sono presenti certe condizioni; altrimenti è un'altra cosa. Una di queste condizioni è appunto l'articolazione. In sua assenza si ha una realtà caratterizzata dalla convivenza tra persone, ma non dal fatto che questa convivenza è una società: il particolarismo, l'illegittimità, sono forme di dissociazione, di disorganizzazione. La storia umana vede sia i processi di disorganizzazione sia i processi di socializzazione, ed entrambi appartengono alle possibilità della convivenza. Ortega ne parla ricorrendo a una delle nozioni antiche di più difficile interpretazione: la nozione classica delle età (dell'oro, del ferro, ecc.) o, nella formulazione indiana, degli *yuga*:

> «Le epoche di decadenza sono epoche in cui la minoranza direttrice di un popolo - l'aristocrazia - ha perduto le qualità che la rendevano eccellente, quelle, appunto, che avevano occasionato il suo innalzamento. Contro questa aristocrazia inefficace e corrotta, la massa si ribella giustamente. Ma, confondendo le cose, generalizza le obiezioni ispirate da quella determinata aristocrazia e, invece di sostituirla con un'altra più valida, tende ad eliminare ogni intento aristocratico. Si giunge a credere che sia possibile l'esistenza sociale senza minoranza eccellente; più ancora: si costruiscono teorie politiche e storiche che presentano come ideale una società priva di aristocrazia. Poiché questo è positivamente impossibile, la nazione prosegue in modo accelerato la sua traiettoria di decadenza»[22].

Si percorre così un intero ciclo storico determinato dagli effetti perversi di questa scelta, effetti che risulta difficile contrastare: una volta che le loro cause sono state scatenate, debbono esaurirsi prima che una nuova aristocrazia incontri una rinnovata disponibilità nella massa. E ancora una volta, questo processo non si sviluppa solo nell'ambito politico: «Le idee di aristocrazia e massa debbono venire riferite a tutti i modi della relazione interindividuale e operano in tutti i punti della coesistenza umana... Quando la sovversione morale della massa contro la minoranza migliore arriva alla politica, ha già percorso tutto il corpo sociale»[23]. Questo ciclo è appunto l'alternarsi dell'epoca aurea e di quella oscura, secondo la formulazione mitica classica, che Ortega non ritiene affatto disprezzabile, perché è fondata

---

[22] *ibid.*, 97.
[23] *ibid.*, 98.

sul riconoscimento dell'esistenza di una struttura propria alle società umane. Questa positiva costituzione delle società umane non può essere ignorata agendo sul corpo sociale come se fosse una materia elastica capace di sopportare qualunque cosa. Viene naturalmente accantonato tutto l'apparato propriamente mistico, legato alle caste e al sangue, che caratterizza questo aspetto del pensiero indiano, e quel che rimane è, per Ortega, una concezione della società assai più concreta di quelle basate sulla magia del dover-essere kantiano[24].

Come il rapporto tra masse e minoranze non è primariamente politico, così l'aristocrazia di cui parla Ortega non è una casta né un ceto sociale, cioè un gruppo di uomini individuabile: non si può fare un elenco delle persone che costituiscono la minoranza. Più che in termini di classe o ceto, bisogna ragionare in termini di comportamenti concreti che, nelle più varie circostanze, risultano migliori di altri e testimoniano il valore delle persone che li hanno adottati. Ma non è detto che uno sia sempre ottimo e normativo in ogni occasione:

> «Quando diversi uomini si trovano insieme, accade che uno di essi faccia un gesto più elegante, più espressivo, più preciso di quelli abituali, oppure pronuncia una parola più bella, più ricca di significato, oppure esprime un pensiero più acuto, più luminoso, o manifesta un tipo di reazione sentimentale di fronte a un caso della vita che sembra più indovinata, più vigorosa, più elegante o più giusta. Se i presenti hanno un temperamento normale, automaticamente sentiranno che nel loro animo nasce il desiderio di fare quel gesto, di pronunciare quella parola, di vibrare nella stessa emozione. Tuttavia non si tratta di un movimento di imitazione. Quando imitiamo un'altra persona, ci rendiamo conto che non siamo come lei, ma stiamo fingendo di esserlo. Il fenomeno a cui io mi riferisco è molto diverso da questo mimetismo. Nel trovarci con un altro uomo che è migliore, o che fa qualcosa meglio di noi, se godiamo di una sensibilità normale, desidereremo essere veramente, e non fittiziamente, come lui e fare le cose come le fa lui. Nell'imitazione operiamo, per così dire, *fuori dalla nostra autentica personalità*, ci creiamo una maschera esteriore. Al contrario, nell'assimilazione all'uomo esemplare che ci passa davanti, tutta la nostra persona si polarizza e si orienta verso il suo modo di

[24] «Invece di analizzare previamente ciò che è, le condizioni ineluttabili di ogni realtà, si procede intanto a giudicare come debbono essere le cose. Questo è stato il vizio caratteristico dei "progressisti", dei "radicali" e più o meno di tutto lo spirito detto "liberale" o "democratico". Si tratta di un atteggiamento mentale oltremodo comodo... Ma questo soppiantare il reale con il desiderabile astratto è un sintomo di puerilità» (*ibid.*, 100). «Deve essere solo ciò che può essere, e può essere solo ciò che si muove dentro le condizioni di ciò che è» (*ibid*., 101). «L'ideale di una cosa, o in altri termini ciò che una cosa deve essere, non può consistere nel soppiantare la sua struttura reale, ma al contrario, nel suo perfezionamento. Ogni retta sentenza su come debbono essere le cose presuppone la devota osservazione della loro realtà» (*ibidem*).

> essere, ci disponiamo a riformare veramente la nostra essenza. Insomma, percepiamo l'*esemplarità* di quell'uomo come tale, e sentiamo *docilità* verso il suo esempio»[25].

È ora chiaro perché la minoranza non va intesa in senso leninista né in senso classista: non si tratta di «inquadrare le masse», vuoi per fare una rivoluzione, vuoi per tenerle soggiogate. Il rapporto è diverso: la formazione o educazione della masse presuppone che vi siano uomini capaci di migliorare *la propria* esistenza, *il proprio* comportamento, e che vi siano masse capaci di cogliere questo miglioramento che essi hanno realizzato nella loro vita: se le masse sanno riconoscere ciò che di meglio uno è riuscito a fare, allora possono appropriarsene.

La minoranza è costituita dagli uomini che sono migliori, o che fanno qualcosa meglio: uno può essere egregio in certi settori della sua vita e non in altri e, per quanto la personalità tenda sempre ad essere armonica e coerente, si dirà che appartiene alla minoranza in quei settori e non in altri. Ecco perché la nozione di aristocrazia proposta da Ortega si sottrae agli schemi politici: non perché non abbia rilevanza politica, ma perché lo stesso agire politico la presuppone. Anche a ragionare in un'ottica faziosamente egualitarista, è evidente che un movimento di persone antiaristocratiche può essere gestito meglio o peggio: questo meglio è l'azione formatrice che la minoranza sta esercitando all'interno del gruppo antiaristocratico. Tra massa e minoranza deve esistere una consonanza, perché questa formazione non ha il carattere dell'azione violenta, ma si basa su un processo psicologico che abbiamo appena descritto: la capacità del singolo di riconoscere ciò che è migliore, e di appropriarsene; non è la minoranza ad imporre qualcosa alla massa, ma è la massa che si appropria dei modi migliori della minoranza. Si fraintende completamente il particolare socialismo di Ortega, se lo si interpreta come un pensatore elitario, paternalista e classista che assegna alle masse un ruolo passivo. Al contrario, il ruolo delle masse è attivo: debbono riconoscere un comportamento, per trasformarlo nel proprio progetto di vita, cessando di essere masse (passività) e diventando articolazione di persone, ciascuna protagonista della sua esistenza.

C'è un ingrediente particolare in questo processo: la vocazione personale svolge un ruolo di primo piano nel riconoscimento del comportamento migliore o esemplare. Quando sento che un atto è esemplare, e che tutto il mio essere deve appropriarsene, sto riconoscendo nel contorno vitale uno schema, un progetto di comportamento che coincide con la mia autenticità o vocazione. Si è visto infatti che Ortega distingue l'appropriazione dall'imitazione, in base a un punto molto concreto: imitare un altro significa operare fuori dalla nostra autentica personalità; mentre nell'assimilazione o appropriazione del comportamento esemplare operiamo dentro la nostra autenticità, cioè solidalmente con la vocazione. La vocazione è il momento discriminante tra l'imitazione e l'assimilazione. Si capisce allora perché

---

[25] *ibid.*, 103.

Ortega trovi interessante la dottrina tradizionale degli *yuga*: se le masse non hanno la capacità di riconoscere come esemplare l'atto esemplare, cioè se gli uomini che integrano una massa hanno perduto il senso della propria vocazione, allora non c'è più possibilità di azione per la minoranza: la sua esemplarità diventa una predica nel deserto. Ma questo rende chiaro anche quanta distanza vi sia tra questa condizione di «massa», tra la relazione masse-minoranze, e il campo della politica. Uomo-massa è l'uomo che non ha il senso della sua vocazione, né si interessa di averlo: anziché cercare l'esemplarità che lo realizza, si ritiene già realizzato e formato. La sua sovversione non è di ordine politico (alla politica non interessa questo) ma di ordine morale, come Ortega ha cura di specificare: cioè l'uomo massa è una persona che si ribella contro se stessa, contro la sua stessa personalità.

La minoranza plasma la società perché presenta alle persone qualcosa in cui possano riconoscersi:se, per esempio, uno, nel suo lavoro, ha fatto qualcosa di veramente valido, un altro che ha, vocazione per quel lavoro, sente una spinta interiore a realizzare il progetto di *essere come* lui. La docilità verso un modello è docilità verso se stessi, e per converso abbiamo un modello perché c'è una persona che ha saputo essere autentica e creativa. Non possiamo indicare a dito i migliori: ogni persona è potenzialmente massa o minoranza. «Il fatto è che i membri di ogni società umana, anche la più primitiva, si sono sempre resi conto che ogni atto può essere compiuto in due modi, uno migliore e l'altro peggiore, che esistono norme o modi esemplari di vivere ed essere. Proprio la docilità a queste norme crea la continuità di convivenza che è la società»[26]. La continuità è essenziale: evidentemente, cogliendo la propria autenticità, un guerriero antico ha compiuto per la prima volta l'atto esemplare di rispettare l'avversario sconfitto, invece di ucciderlo; ora, se noi continuiamo a percepire l'esemplarità di questo atto, non è per fare un esercizio di ammirazione del passato: questa continuità di percezione è ciò che ha consentito di giungere da quell'atto al tentativo di dare un diritto alla guerra, di limitarne la violenza, e alla fine al tentativo di creare istituzioni giuridiche che consentano di eliminare il ricorso alla guerra stessa. L'uomo è erede in questo senso, e ciò che oggi è una norma esemplare, fu all'inizio l'atto creativo e autentico di una persona. «Non sono state dunque la forza né l'utilità ad aver unito gli uomini in raggruppamenti permanenti, ma il potere di attrazione che automaticamente gode sugli individui della nostra specie colui che, in ciascun caso, è il più perfetto»[27]. Questi uomini socializzatori non sono modelli perché sono influenti socialmente, ma al contrario, hanno influenza sociale a seguito del fatto che sono esemplari: la società è «l'unità dinamica formata da un esemplare e da coloro che gli prestano docilità. Questo indica che la società è già di per sé un apparato di

[26] *ibid.*, 104.
[27] *ibidem*.

perfezionamento»[28].

Possiamo ora fare un esempio di come questa azione formativa (o meglio: autoformativa della massa in presenza di una minoranza) si esplica in campo politico, ed è particolarmente adatto lo studio del periodo medievale. Il signore feudale fonda il suo diritto sulla sua autorità di fatto: comanda perché può farlo. «Con questo non si pretende di soppiantare il diritto con la forza, ma si scopre, nel fatto di essere capace di imporsi agli altri, il segno indiscutibile che si vale più degli altri e pertanto si merita di comandare. I diritti, almeno quelli superiori, sono considerati annessi alle qualità della persona»[29]. Per il signore feudale, «il diritto esiste solo come attributo della persona; in altri termini, non si è persona perché si possiedono certi diritti definiti, regolati e garantiti da uno Stato, ma al contrario, si hanno dei diritti perché si è previamente persona vivente»[30].

Ortega rintraccia nel feudalesimo l'azione che ha prodotto il meglio del diritto politico europeo, il suo essenziale liberalismo (nel senso orteghiano del termine), consistente nel combattere contro le prevaricazioni dello stato sulla società reale - non sul mercato o altre astrazioni teoretiche. Una bella analisi dell'uomo feudale si trova in uno scritto del 1925, *Notas del vago estío*:

> «Un uomo odierno - scrive - non è nulla, non ha diritti né qualità, se non è cittadino di uno Stato. Ma lo Stato è una collettività previa ad ogni individuo... Al contrario, il signore medievale non conosceva propriamente lo Stato. Possedeva dei diritti dalla nascita o li guadagnava col suo braccio. Questi diritti gli spettavano per il fatto di essere colui che era, e previamente ad ogni riconoscimento da parte di un'autorità. Era il diritto ascritto alla persona, il privilegio. Lo Stato era un risultato, come intreccio di relazioni personali»[31].

Più che sostituire la forza al diritto, l'uomo medievale usa la forza per sostenere dei diritti. «I castelli, al di là delle loro sembianze teatrali, sembrano svelarci un tesoro di ispirazioni che coincidono esattamente con la parte più profonda di noi. Le sue torri sono costruite per difendere la persona contro lo Stato»[32]. Bisognerà dunque dire che esiste un liberalismo senza democrazia? Con un apparente e abituale spostamento di tema, Ortega passa dalla lettura del passato alla problematica dell'attualità e definisce appunto

---

[28] *ibid.*, 106. Dunque, l'azione della minoranza non è anzitutto politica, perché si situa sul piano della vitalità stessa, intesa come «il potere di creazione organica in cui consiste la vita, qualunque sia la sua misteriosa origine. Vitalità è il potere della cellula sana di generare un'altra cellula, ed è ugualmente vitalità la forza arcana che crea un grande impero storico. In ogni specie e varietà di esseri viventi, la vitalità, o potere di creazione organica, prende una direzione o uno stile peculiare» (*ibid*., 113). Questo è il *quid divinum* cui Ortega alludeva, e che forse non è completamente un'immagine iperbolica.

[29] *ibid.*, 115.

[30] *ibid.*, 116.

[31] J. Ortega y Gasset, *Notas del vago estío*, in O. C. II, 413-449, part. 422.

[32] *ibid.*, 424.

liberalismo e democrazia:

> «Democrazia e liberalismo sono due risposte a due questioni di diritto politico completamente diverse. La democrazia risponde a questa domanda: chi deve esercitare il Potere pubblico? La risposta è: l'esercizio del potere pubblico spetta alla collettività dei cittadini. Ma in questa domanda non si parla di quale estensione debba avere il Potere pubblico. Si tratta solo di determinare il soggetto a cui compete il comando. La democrazia propone che comandiamo tutti: cioè che tutti intervengano sovranamente sui fatti sociali. Invece il liberalismo risponde a quest'altra domanda: chiunque sia ad esercitare il Potere pubblico, quali debbono essere i limiti di questo Potere? La risposta suona così: il Potere pubblico, lo eserciti un autocrate o il popolo, non può essere assoluto, ma le persone hanno dei diritti previ ad ogni ingerenza dello Stato. È, dunque, la tendenza a limitare l'intervento del Potere pubblico»[33].

Come si diceva, il liberalismo di Ortega non coincide con il programma politico liberale, e allo stesso modo la sua democrazia non è furore egualitario in ogni campo[34]. Il contributo del feudalesimo alla storia europea è appunto la libertà, difesa da uno spirito guerriero:

> «A partire da Spencer, ci si è abituati a contrapporre lo spirito guerriero allo spirito industriale e, senza esitazione, si preferisce questo a quello. L'uomo del secolo scorso si compiaceva di essere qualificato come industriale e per nulla guerriero. La guerra gli sembrava una cosa barbara - il che è rigorosamente vero - e la barbarie gli sembrava in assoluto un male, il che non è più così evidente»[35]. «Lo spirito guerriero parte da una sensazione vitale opposta a quella latente sotto lo spirito industriale. Come ho detto, è un sentimento di fiducia in se stessi e nel mondo che ci circonda. Non è strano che portasse a una concezione ottimista dell'universo. Perché, in effetti, si dà il paradosso che il medioevo - che una storiografia stupida ci ha dipinto come un tempo tenebroso e pieno di angoscia - sia stato l'epoca delle filosofie ottimiste»[36].

Lo spirito guerriero accetta il dolore e il sacrificio, riconoscendo che sono elementi appartenenti alla vita e non simula di vivere in un mondo dove essi

---

[33] *ibidem*.

[34] La corretta articolazione di liberalismo e democrazia serve anche per smascherare alcune tipiche confusioni: «Si può essere molto liberale e per nulla democratico, o viceversa, molto democratico e per nulla liberale... Di fronte al Potere pubblico, alla legge dello Stato, liberalismo significa un diritto privato, un privilegio. In maggiore o minor porzione, la persona è esente dagli interventi a cui tende sempre la sovranità» (*ibid*., 425).

[35] *ibid.*, 427.

[36] *ibid.*, 430.

non esistano. Non emargina la morte dal suo orizzonte sociale e vitale. L'uomo medievale non scinde la realtà in due parti, quella bella e quella scomoda che non va presa in considerazione. Piuttosto, ha fiducia negli uomini concreti e si basa sulle relazioni personali, sulla parola personale, sul suo onore:

> «Invece, la società moderna è fondata sul contratto. Niente può mostrare più chiaramente l'opposizione tra queste due emozioni primarie di cui sono vissute l'una e l'altra età. La fedeltà, il suo nome lo manifesta, è la fiducia eretta a norma. L'uomo si unisce all'uomo con un legame sepolto nella parte più intima di entrambi. Invece il contratto è la cinica dichiarazione che non ci fidiamo del prossimo nel trattare con lui e lo leghiamo a noi attraverso un oggetto materiale - la carta del contratto - che resta fuori dalle due persone contraenti, e che a suo tempo potrà - vile materia - levarsi contro di esse. Grave confessione della modernità! Confida di più nella materia, proprio perché non ha anima, perché non è persona»[37].

---

[37] *ibid.*, 433. Naturalmente si può obiettare che i signori medievali non erano delle dame di carità; ma questo è un discorso diverso: anche nella nostra epoca i contratti non vengono rispettati. «Quando si comparano le epoche, bisogna usare una partita doppia. Bisogna comparare i fatti di un'epoca con quelli di un'altra e, a parte, gli ideali o le norme vigenti in entrambe. Da un lato l'"avere", dall'altro il "dare". Fare diversamente, sarebbe uno sproposito. È condizione di ogni ideale che non sia possibile realizzarlo. Il suo ruolo consiste piuttosto nell'ergersi al di là della realtà, influendo simbolicamente su di essa, al modo in cui la stella ha influenza sulla nave. Nord e Sud non sono porti dove sia possibile attraccare: sono sembianze remote e ultrareali, che definiscono rotte e creano direzioni» (*ibid*., 434). Il carattere personalista del progetto di società del medioevo si riflette in tutti i campi della vita comune, mostrando a volte clamorose discordanze con la visione moderna. Un esempio si ha nella concezione dell'economia. Nel medioevo «si riteneva che la società fosse obbligata a procurare a ciascuno i mezzi per sostenere la sua figura e la sua funzione sociali» (*ibid*., 438). Secondo la «squisita dottrina» di San Tommaso, «il retto principio distributivo non era, come per noi, la quantità di lavoro che l'individuo produce, ma la dose di liberalità e di lusso che il suo rango gli imponeva. La ricchezza e la sua misura non si fondavano su un diritto a possedere, non erano propriamente un profitto, ma al contrario, erano regolate sull'obbligo di spendere annesso a ogni ruolo sociale. E questa idea derivava a sua volta dalla forma generale adottata dall'economia: si partiva dalla previsione delle spese, non da quella delle entrate, come fa il capitalismo moderno. La produzione era regolata dal consumo e non, come accadde dopo, il consumo dalla produzione, cosa che, secondo gli esperti di queste cose, è la caratteristica essenziale del capitalismo. Il che, sia annotato in margine, è una perversione dell'ordine naturale e corretto. Perché la ricchezza non è altro che il mezzo per acquisire ciò di cui si ha necessità o che si desidera. Sembra, dunque, un ordine migliore cominciare col sentire la necessità o il desiderio di una cosa, per poi pensare a procurarsi le risorse necessarie alla sua acquisizione. Ma l'uomo moderno comincia dal desiderare la ricchezza, cioè il puro strumento» (*ibidem*).

È interessante integrare questi riferimenti polemici alla modernità - che, ripeto, non si collocano in una prospettiva reazionaria: vi è una notevole dose di socialismo in quanto abbiamo appena citato - con alcune osservazioni incluse in un altro scritto di Ortega, *Mirabeau, el político*, del 1927. Qui si fa riferimento a una differenza tra caratteri e personalità, tra tipi umani, che mi sembra calzante con quanto stiamo analizzando. In fondo, medioevo e modernità (la modernità storica, e non la categoria astratta del moderno) intese come progetto sono la proiezione di due diversi modi di concepire la vita e la persona.

24. Omogeneizzazione delle culture e perdita di identità

Il tema della società è richiamato nella prefazione del 1937 a *La rebelión de las masas*, opera pubblicata in volume nel 1930, ma precedentemente apparsa a puntate su un quotidiano, a partire dal 1926. In questa prefazione, nota come *Prólogo para franceses*, Ortega fissa una relazione tra il problema della società e il problema specifico della *Rebelión de las masas*: il dramma dell'omogeneizzazione delle culture. Nella storia dei popoli europei, «l'omogeneità non è stata estranea alla diversità, anzi ogni nuovo

---

Ortega si domanda se il grande uomo politico, in definitiva, non sia che un egoista: è un'accusa che potremmo muovere, ad esempio, a Cesare. Ora, per Ortega, questo non ha senso. Detto che Cesare era egoista e viveva per se stesso, dobbiamo sapere in che consisteva il «se stesso» di Cesare. E consisteva «in un affanno indomabile di creare cose, di organizzare la storia. Per questo assume su di sé, con la stessa naturalezza, i grandi onori e le grandi angosce. Ed è inaccettabile che l'uomo mediocre, incapace di cercare volontariamente queste angosce e di sopportarle, contesti al grande uomo il diritto al grande onore e al grande piacere. Mai il nostro tempo avrebbe inventato due parole: magnanimità e pusillanimità. Piuttosto, ciò che ha fatto è stato dimenticarle, cieco per la distinzione fondamentale che esse designano. Da un secolo e mezzo si complotta per nasconderci il fatto che le cose hanno differenti formati, che vi sono anime grandi e anime piccole, dove grande e piccolo non indicano valutazioni nostre di queste anime, ma la differenza reale tra due strutture psicologiche diverse, tra due opposti modi di funzionamento della psiche. Il magnanimo e il pusillanime appartengono a due specie diverse: per l'uno e per l'altro il vivere è un'operazione dal significato divergente; di conseguenza hanno in sé due prospettive morali contraddittorie. Quando Nietzsche distingue tra "morale dei signori" e "morale degli schiavi", dà una formula antipatica, ristretta, e alla fin fine falsa, di qualcosa che è un'innegabile realtà» (J. Ortega y Gasset, *Mirabeau, el político*, in O. C. III, 601-637, part. 608). «Il magnanimo è un uomo che ha una missione creatrice: per lui, vivere ed essere equivalgono a fare grandi cose, a produrre opere di grande calibro. Il pusillanime, invece, è privo di missione: per lui, vivere è semplicemente esistere lui, conservarsi, vagare tra le cose che stanno già lì, fatte da altri... I suoi atti non emanano da una necessità creatrice, originale, ispirata e ineluttabile - ineluttabile come il parto... Il pusillanime doveva avvertire che il primo pittore famoso non aveva potuto proporsi di essere un pittore famoso, ma esclusivamente di dipingere, per una pura necessità di creare bellezza plastica. Solo a posteriori, rispetto alla sua vita e alla sua opera, si formò nella mente degli altri, specialmente dei pusillanimi, l'idea o l'ideale di essere un "pittore famoso"» (*ibid.*, 609). Ritroveremo tra breve il tipo del pusillanime nella sua versione più completa: l'uomo massa. Vorrei aggiungere ancora due citazioni da Mirabeau, sul tema dei rapporti tra stato e società: «Lo Stato non è altro che una macchina collocata dentro la nazione per servirla... L'autorità è necessaria come condizione previa perché la macchina Stato funzioni; ma, possedendola, non si è fatto niente di importante. La questione comincia quando ci domandiamo: questa macchina dello Stato, con le sue economie, con la sua autorità, come funzionerà e agirà sulla nazione? Questa è la cosa decisiva, perché la realtà storica effettiva è la nazione e non lo Stato» (*ibid.*, 630). (Va ovviamente contestualizzato il termine «nazione»: Ortega non è mai stato «nazionalista»). «In definitiva, chi vive è la nazione. Lo stesso Stato, che in modo così fecondo può agire su di essa, si nutre alla fin fine della sua linfa. La grande politica si riduce a mettere il corpo nazionale nella condizione di fare da sé» (*ibid.*, 631).

principio uniforme stimolava la diversificazione»[38]. L'unità dei valori di fondo, tipica delle culture europee, ha sempre ispirato una grande varietà di comportamenti e di modi di realizzare questi valori stessi.

Questa compresenza di unità e differenziazione dipende dalla forma della convivenza che i popoli europei hanno saputo realizzare, una forma aperta e libera, capace di non ostacolare il processo di formazione della società:

> «Società è ciò che si produce automaticamente per il semplice fatto della convivenza. Di per sé e ineluttabilmente, questa secerne costumi, usi, lingua, diritto, potere pubblico. Uno dei più gravi errori del pensiero "moderno"... è stato confondere la società con l'associazione, che ne è approssimativamente l'opposto. Una società non si costituisce per l'accordo delle volontà. Al contrario, ogni accordo delle volontà presuppone l'esistenza di una società, di persone che convivono, e l'accordo non può che consistere nel precisare l'una o l'altra forma di questa convivenza. L'idea della società come riunione contrattuale, e pertanto giuridica, è stato il più insensato tentativo di mettere il carro davanti ai buoi. Perché il diritto, la realtà "diritto", non le idee che su di esso hanno il filosofo, il giurista o il demagogo, è - se mi si consente l'espressione barocca - secrezione spontanea della società, e non può essere altro. Volere che il diritto regga le relazioni tra esseri che previamente non vivono in effettiva società, mi sembra - e mi si perdoni l'insolenza - avere un'idea abbastanza confusa e ridicola di ciò che è il diritto»[39].

Il diritto nella varietà delle culture e delle interpretazioni della vita ha fatto dell'Europa un equilibrio dei poteri e una pluralità: «L'Europa è infatti sciame: molte api e un solo volo»[40]. Di fronte a questa tradizione, si erge ora una nuova situazione, una nuova forma di vita, in cui il pluralismo delle culture sta venendo meno, assorbito in una omogeneità che non nasce da una sintesi superiore, da un'articolazione di grado più elevato della società, ma dal trionfo della massificazione: le varietà culturali tendono semplicemente a sparire. È la situazione determinata dal dilagare di un nuovo tipo umano: l'uomo massa,

> «un tipo d'uomo fatto in fretta, costruito su nient'altro che alcune, povere astrazioni, e che perciò è identico da un capo all'altro dell'Europa. Si deve a lui il triste aspetto di asfissiante monotonia che la vita va assumendo in tutto il continente. L'uomo massa è l'uomo previamente svuotato della sua storia, senza anima di passato e perciò docile a tutte le discipline cosiddette "internazionali"... È privo di un

---

[38] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para franceses* [inserito in *La rebelión de las masas*], in O. C. IV, 113-139 , part. 117. *La rebelión de las masas* è nello stesso volume, 111-310 complessivamente.

[39] *ibid.*, 117.

[40] *ibid.*, 120.

> "dentro", di una sua intimità inesorabile e inalienabile, di un io che non si possa revocare»[41].

E c'è una connessione tra questa assenza di io, di intimità o di vocazione, caratteristica dell'uomo massa, e la sua insensibilità verso la tradizionale concezione europea della libertà. «In Europa, la libertà ha significato sempre franchigia per poter essere chi autenticamente siamo»[42]. Franchigia ha un senso equivalente a quello originario del termine «privilegio»: uno spazio lasciato alla libertà della persona, per realizzarsi.

Il sistema europeo delle libertà ha avuto la sua ultima configurazione in quello che Ortega chiama il «vecchio liberalismo». Nel liberalismo è esistita una corrente che ha ereditato la concezione europea delle libertà, e questa corrente non va confusa con il liberismo economico. Ortega si riferisce piuttosto ai cosiddetti «dottrinari», citando Guizot, Royer Collard, e in parte anche Ranke, uomini che potremmo qualificare come conservatori, nel senso migliore della parola. Essi «furono gli unici a vedere chiaramente cosa bisognasse fare in Europa dopo la Gran Rivoluzione, e furono anche uomini che crearono nelle loro persone un atteggiamento di dignità e distanza, in mezzo alla volgarità e alla crescente frivolezza di quel secolo [XIX]»[43]. Nella loro interpretazione, la libertà - o meglio: le libertà, al plurale - fu vista come un complesso di resistenze contro il potere dello Stato, e la loro concretezza li portò alla scoperta della storia come realtà dell'uomo. Da qui il loro disprezzo per le dichiarazioni dei diritti universali, cioè astratti, a favore dei diritti concreti, che sono già apparsi nella storia o possono essere concretamente rivendicati nel presente. Secondo Ortega, se fossero vissuti ai nostri giorni, avrebbero riconosciuto senza problemi il diritto di sciopero e il contratto collettivo di lavoro.

Solo in seguito, con Stuart-Mill o Spencer, il liberalismo diventa ideologia e perde il contatto con la realtà umana. Riguardo a queste nuove formulazioni Ortega scrive:

> «Ci sorprende che la loro presunta difesa dell'individuo non si basi sul mostrare che la libertà gli è benefica o gli interessa, ma al contrario, che è benefica o interessante per la società. L'aspetto aggressivo del titolo scelto da Spencer per il suo libro - *L'individuo contro lo Stato* - ha causato il fraintendimento grossolano di quanti nei libri leggono solo i titoli. Perché in questo titolo individuo e Stato significano due organi di un unico soggetto: la società. E ciò che si discute è se certi bisogni sociali sono soddisfatti meglio dall'uno o dall'altro organo. Nient'altro»[44].

---

[41] *ibid.*, 121.
[42] *ibid.*, 122.
[43] *ibid.*, 123.
[44] *ibid.*, 126.

Ora, dice Ortega, io non sono un vecchio liberale: esserlo, significherebbe non tener conto di ciò che le scienze storiche, politiche o sociali hanno scoperto dopo i dottrinari; ad esempio, l'esistenza di realtà collettive nell'universo sociale; e questa apertura a ciò che di valido si va scoprendo nel corso del tempo implica un liberalismo di stile radicalmente nuovo: c'è una novità che deve innestarsi sul tronco del liberalismo «perenne» dell'Europa, sulla tradizione politica vivente del Vecchio Continente[45].

La ribellione delle masse si colloca dunque nella prospettiva generale di una denuncia dell'omologazione culturale, della scomparsa di identità e di libertà concrete. Ma c'è anche un altro punto che Ortega ritiene indispensabile chiarire: la difesa dell'uomo dagli attuali processi di spersonalizzazione non è un fatto politico e non si svolge sul terreno della politica. È lo stesso ordine di idee che abbiamo già visto parlando dell'azione formatrice delle minoranze:

> «Né questo volume né io siamo politici. L'argomento di cui si parla è previo alla politica e appartiene al suo sottosuolo... Essere di destra è, come essere di sinistra, una delle infinite maniere che l'uomo può scegliere per essere un imbecille: entrambe, infatti, sono forme di paralisi morale. Inoltre, la persistenza di queste qualificazioni contribuisce non poco a falsificare ulteriormente la "realtà" del presente, già falsa di per sé, perché è avvenuto un capovolgimento delle esperienze politiche cui corrispondono, come dimostra il fatto che oggi le destre promettono rivoluzioni e le sinistre propongono tirannidi»[46].

Naturalmente, bisogna contestualizzare questa affermazione, altrimenti si corre il rischio di falsarne la portata: non è una frase formale, e non è indifferente schierarsi su una posizione o l'altra nel mondo politico. D'altronde Ortega è sempre stato un uomo impegnato politicamente nello schieramento progressista (in senso lato). Si tratta semplicemente di negare che la politica sia un primo piano, che si possa essere «prima di tutto» politici di destra o di sinistra. Il fatto stupido non è il corretto tentativo di fare politica alla luce di un pensiero meditato, ma è il politicismo totale, il *politique d'abord* in tutte le sue possibili forme:

> «Il politicismo integrale, l'assorbimento di tutte le cose e di tutto l'uomo ad opera della politica, fanno una sola cosa col fenomeno della ribellione delle masse, che qui viene descritto. La massa in rivolta ha perduto ogni capacità di religione e di conoscenza. Non può tener dentro nient'altro che politica, una politica divenuta eccessiva, frenetica, fuori di sé, dato che pretende di soppiantare la conoscenza,

---

[45] *ibid.*, 127.
[46] *ibid.*, 130.

> la religione, la *sagesse* - infine, le sole cose che per la loro sostanza sono adatte ad occupare il centro della mente umana. La politica vuota l'uomo di solitudine e di intimità, e perciò la predicazione del politicismo integrale è una delle tecniche per socializzarlo. Quando qualcuno ci domanda che cosa siamo in politica o, prevenendoci con l'insolenza che appartiene allo stile del nostro tempo, ci ascrive a una politica, invece di rispondere dobbiamo domandare all'impertinente che cosa pensa lui che siano l'uomo, la natura, la storia, che cosa sono la società e l'individuo, la collettività, lo Stato, gli usi e il diritto»[47].

La politica come ideologismo non potrà riportare l'uomo massa alla sua dimensione reale di persona. Ma naturalmente non è con la soppressione della politica che si potrà raggiungere questo obiettivo: è inevitabile intervenire sulla struttura della vita sociale. «Forse, scrive Ortega, la struttura della vita nella nostra epoca impedisce in modo superlativo che l'uomo possa vivere come persona»[48]. «Contemplando nelle città quegli immensi agglomerati di esseri umani, che vanno e vengono nelle strade e si concentrano nelle feste o nelle manifestazioni politiche, nasce in me questo pensiero ossessionante: può oggi un uomo di venti anni formarsi un progetto di vita che abbia una figura individuale, e che pertanto necessiti di essere realizzato attraverso le sue iniziative indipendenti, mediante i suoi propri sforzi particolari?»[49]. Il mondo stesso, nella sua forma attuale, spinge alla vita standard, e l'appiattimento è il terreno propizio al trionfo dei demagoghi.

> «È molto difficile salvare una civiltà quando ha raggiunto l'ora di cadere sotto il potere dei demagoghi. I demagoghi sono stati i grandi strangolatori di civiltà... Ma un uomo non è un demagogo semplicemente perché si mette a gridare davanti a una moltitudine. In certe occasioni, questo può rappresentare un ufficio sacrosanto. La demagogia essenziale del demagogo è dentro la sua mente, e si radica nella sua irresponsabilità di fronte alle idee stesse che usa e che egli non ha creato, ma ha ricevuto dai veri creatori»[50].

25. La ribellione delle masse

Venendo al testo vero e proprio della *Ribellione delle masse*, il primo elemento che esso presenta è il fatto puro e semplice che le masse umane sono presenti dovunque: ogni luogo è pieno di gente,

---

[47] *ibidem*.
[48] *ibid.*, 132.
[49] ibidem.
[50] *ibid.*, 133.

> «le città sono piene di gente. Le case sono piene di inquilini. Gli hotel pieni di ospiti. I treni, pieni di viaggiatori. I caffè, pieni di consumatori. I viali, pieni di passeggiatori. I gabinetti dei medici famosi, pieni di malati. Gli spettacoli, se non sono molto contemporanei, pieni di spettatori. Le spiagge, piene di bagnanti. Ciò che prima non era abitualmente un problema, oggi comincia a esserlo quasi di continuo: trovare posto»[51].

Questo pieno, in primo luogo, è la moltitudine come tale; ma in secondo luogo è la moltitudine che fa uso degli strumenti della civiltà. Precisiamo, tanto per prevenire un possibile equivoco: che i mezzi messi a disposizione dalla civiltà siano usati da molti e non da pochi privilegiati, è una cosa estremamente positiva. Se il teatro è pieno, perché come forma di occupazione del tempo non è più riservato a pochi fortunati, ben venga questo pieno. La presenza di moltitudini di persone in ogni luogo ha dunque un aspetto positivo che non si può dimenticare. Ma se il teatro è pieno di gente ignorante che ci va per moda, e se questa gente non si riconosce ignorante, ma disprezza i buoni lavori e impone come arte una paccottiglia, allora abbiamo un aspetto negativo che rischia di pregiudicare quello positivo, or ora messo in evidenza. Il problema non riguarda la crescita, ma il modo in cui essa si sta verificando. L'opera di Ortega va letta su questo sfondo.

Prima che si verificasse il fenomeno del «pieno», ancora agli inizi del secolo, il numero degli abitanti delle città era più o meno lo stesso. Ma essi erano distribuiti in piccoli gruppi, in un modo diverso di agglomerazione. Dunque, nella ribellione delle masse il problema non è nel numero delle persone, ma nel modo in cui esse si raggruppano. Meglio ancora: prima esistevano molte forme di vita all'interno della società, e ognuno si sforzava di integrarsi in quella che riteneva più sua: andava a teatro, se ne aveva interesse; altrimenti andava in un altro posto. Ora queste differenziazioni delle forme di vita sociale sono venute meno, e tutti vanno dappertutto: l'unica forma di aggregazione rimasta è la folla. Ciò che conta nella folla, e che la determina come folla, non è affatto la quantità, ma l'assenza di ogni tipo di qualificazione: gli uomini presenti a frotte per ogni dove, si comportano sempre e comunque nello stesso modo; ovvero: massa è l'informe come tale. Qui torna il discorso sulle minoranze: la realtà umana è informe perché manca un'azione personale formatrice:

> «La società è sempre un'unità dinamica di due fattori: minoranze e masse. Le minoranze sono individui o gruppi di individui specialmente qualificati. La massa è l'insieme delle persone non specialmente qualificate. Dunque, non si intenda per masse soltanto, né principalmente, le "masse operaie". Massa è l'"uomo medio". In tal

---

[51] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 143.

> modo, ciò che era meramente quantità, la moltitudine, si converte in una determinazione qualitativa: è la qualità comune, l'anonimo sociale, è l'uomo in quanto non si differenzia da altri uomini ma ripete in sé un tipo generico»[52].

Invece,

> «l'uomo selezionato non è il petulante che si crede superiore agli altri, bensì colui che da se stesso esige più che gli altri, anche se non riuscirà a soddisfare nella sua persona queste esigenze superiori. Indubbiamente, la divisione più radicale che si può fare dell'umanità è questa in due tipi di creature: quelle che esigono molto da sé, e cumulano su di sé difficoltà e doveri, e quelle che non si esigono nulla di speciale»[53].

È una linea di pensiero che abbiamo già visto e da cui deriva una conseguenza: il riassorbimento della ribellione delle masse non consisterà nel dare il potere a un'aristocrazia che usi il pugno di ferro nell'ordine pubblico, ma nell'inventare il modo di riaprire le masse a una vita personale:

> «La divisione della società in masse e minoranze eccellenti non è, pertanto, una divisione in classi sociali, ma in classi di uomini e non può coincidere con la gerarchizzazione in classi superiori e inferiori»[54]. «Di rigore, dentro ogni classe sociale ci sono una massa e una minoranza autentica. Come vedremo, è caratteristico del tempo il predominio della massa e del volgo anche nei gruppi la cui tradizione era selettiva»[55]. «*È caratteristico del momento che l'anima volgare, sapendosi volgare, ha la sfacciataggine di affermare il diritto alla volgarità e la impone dovunque*»[56].

Vediamo meglio l'aspetto positivo della massificazione. Scrive Ortega:

> «Non ho mai detto che la società *debba* essere aristocratica, bensì molto di più. Ho detto, e continuo a credere ogni giorno con più energica convinzione, che la società umana *è* sempre aristocratica, che lo voglia o no, per la sua stessa essenza, al punto che è società nella misura in cui è aristocratica e cessa di esserlo nella misura in cui si disaristocratizza»[57].

Ora, «per chi senta la missione profonda delle aristocrazie, lo spettacolo

---

[52] *ibid*., 145.
[53] *ibid.*, 146.
[54] *ibidem*.
[55] *ibid.*, 147.
[56] *ibid.*, 148.
[57] *ibid.*, 150.

della massa incita e infiamma come allo scultore la presenza del marmo vergine»[58]. Ciò vuol dire che il fenomeno dell'avvento delle masse non può essere soltanto deplorato. Se, in rapporto a una situazione storica precedente, esso ha l'aspetto di una sovversione, nondimeno rappresenta un'occasione per sviluppi inauditi: in caso di esito positivo, si realizzerebbe un miglioramento enorme rispetto a quella situazione precedente. D'altronde, il ritorno alle epoche passate è semplicemente impossibile. «Rifiuto dunque allo stesso modo ogni interpretazione che non scopra il significato positivo occulto sotto l'attuale impero delle masse e le interpretazioni che lo accettano tranquillamente, senza tremare di spavento»[59].

Che cosa è *realmente* il fatto chiamato ribellione delle masse? È una realtà che ha due aspetti. Anzitutto, le masse hanno accesso a un tipo di vita che prima era riservato a poche persone. Inoltre, le masse sono indocili di fronte alle minoranze e pretendono di farne a meno. Ora, è evidente che il primo punto è assolutamente positivo, mentre la valutazione del secondo va fatta tenendo conto della nozione orteghiana di minoranze. Il repertorio vitale dell'uomo medio ha raggiunto livelli precedentemente toccati solo dai vertici della società; dunque, la vita umana nella sua totalità si è elevata. Questa crescita è confermata dal fatto che il fenomeno non nasce da cause esterne, ma si è originato dall'interno della stessa Europa. Qui, però, si colloca l'aspetto problematico: quale Europa? In sintesi: la crescita di cui si parla avviene dopo due secoli di educazione progressista. Questa educazione ha prodotto un tipo umano completamente privo di senso storico e del tutto inidoneo a valutare la realtà di cui usufruisce.

L'arricchimento delle possibilità vitali è evidente. L'uomo odierno - il contemporaneo del libro di Ortega, ovviamente - ne è consapevole: sente di vivere in un'epoca potente, in un tempo aperto, non in un tempo chiuso e definitivo. Era, questo, un punto caratteristico del modo in cui la modernità si è interpretata, e che ci dà oggi un'enorme inquietudine. Un'epoca *moderna*! «Già il nome è inquietante: che un tempo chiami se stesso "moderno", cioè ultimo, definitivo, dinanzi al quale gli altri sono puri passati, modeste preparazioni e aspirazioni ad esso»[60]. È un atteggiamento di arroganza, che la potenza materiale della modernità sembrava suffragare, finché non si è scontrato con la realtà. Però, da questo atteggiamento moderno è derivato l'uomo massa: è il problema più grave che abbiamo ereditato dall'epoca precedente. In un certo senso, l'uomo massa è un residuo di progressismo in un mondo che non può più essere progressista:

> «Il nostro mondo non si sente più definitivo; al contrario, trova oscuramente nella sua stessa radice l'intuizione che non ci sono tempi definitivi, sicuri, cristallizzati per sempre; al contrario, quella pretesa che un tempo di vita - chiamato "cultura moderna" - fosse definitivo, ci

[58] *ibidem.*
[59] *ibid.*, 151.
[60] *ibid.*, 159.

> sembra un accecamento e una ristrettezza inverosimili del campo visivo. E nel sentire questo, percepiamo la deliziosa impressione di essere fuggiti e uscire di nuovo sotto le stelle del mondo autentico, profondo, terribile, imprevedibile e inesauribile, dove tutto è possibile: il meglio e il peggio. La fede nella cultura moderna era triste: era sapere che il domani sarebbe stato in tutto l'essenziale uguale a oggi, che il progresso consisteva nell'avanzare per tutti i sempre su un cammino identico a quello che era già sotto i nostri piedi»[61].

Ma questa apertura è stata ottenuta senza perdere il senso di forza e di ricchezza della vita; solo scherzando - dice Ortega nel 1926 - possiamo parlare di una decadenza dell'occidente:

> «L'uomo del presente sente che la sua vita è più vita di quelle antiche o, viceversa, che l'intero passato è diventato piccolo per l'umanità attuale. Questa intuizione della nostra vita odierna annulla, con la sua elementare chiarezza, ogni elucubrazione sulla decadenza, che non sia estremamente cauta. Intanto la nostra vita si sente di maggior spessore di tutte le altre vite. Come potrà sentirsi decadente? Al contrario, è accaduto che, per il puro sentirsi più vita, ha perso ogni attenzione e ogni rispetto verso il passato. Ecco che, per la prima volta, troviamo un'epoca che fa *tabula rasa* di ogni classicismo»[62].

Il momento è dunque singolare: la nostra epoca non riconosce nessun passato come norma, ma non ha una forma che la caratterizzi. Impero delle masse, crescita del livello vitale, altezza del tempo, sono sintomi di un fatto più generale: è cresciuto il *mondo*, e con esso la vita. La circostanza in cui vive l'uomo odierno include tutto il pianeta e la sua memoria storica può arrivare fino alla preistoria: è aumentata a dismisura la quantità delle cose possibili nel mondo. Abbiamo più vita, perché abbiamo maggiori possibilità di scelta; ma qui sta il dramma: l'aumento delle potenzialità della vita non è automaticamente un aumento della sua qualità:

> «Con quanto ho detto, non voglio dire che la vita umana sia oggi migliore che in altri tempi. Non ho parlato della qualità della vita presente, ma solo della sua crescita, del suo aumento quantitativo o potenziale. Con questo credo di descrivere rigorosamente la coscienza dell'uomo attuale, il suo tono vitale che consiste nel sentirsi con maggiori potenzialità che mai, e nel sembrargli tutto il passato affetto da nanismo»[63].

Ma al tempo stesso, «viviamo in un tempo che si sente favolosamente

---

[61] *ibidem*.
[62] *ibid.*, 161.
[63] *ibid.*, 167

capace di realizzare, ma non sa che cosa realizzare. Domina tutte le cose, ma non è signore di se stesso. Si sente perduto nella sua stessa abbondanza»[64]. Da qui una lacerazione nella parte più intima dell'anima contemporanea; dopo tre secoli, sappiamo che è possibile tutto, anche la decadenza e il tracollo: il vivere viene colto nella sua radicale e reale insicurezza.

La vita, o meglio l'immagine vigente della vita, è tornata ad essere affetta da problematicità. Ma la vita è anche quotidiana necessità di scelta. Il problema è che nel nostro tempo prevale l'uomo massa, ed è lui a decidere. Abbiamo visto che l'unico serio orientamento nell'esercizio della libertà, della scelta, è la vocazione. Ma l'uomo massa è stato educato in un mondo diverso, ovvero si ritrova in un mondo che improvvisamente gli è cambiato nel giro di pochi lustri, ed è totalmente impreparato a far fronte alle nuove situazioni. Più precisamente, non è stato addestrato, ha in mano tutti i mezzi materiali della civiltà e non li sa usare. Nessuno gli ha mai richiesto una qualificazione, nessuno gli ha mai posto un limite, un contenimento: gli è stato insegnato che tutto si risolverà e che, in ultima analisi, c'è una locomotiva del progresso che marcia trionfante: lui pensa di essere l'apice della storia, il massimo che essa abbia saputo produrre. Per Ortega, la sua educazione è stata folle. L'uomo massa pensa che tutto stia lì, a sua disposizione, come un fatto naturale, senza richiedere sforzi, come se la civiltà sbocciasse in modo automatico all'interno della convivenza. «Dato che [le masse] non vedono nei vantaggi della società un'invenzione e una costruzione prodigiose, che solo con grandi sforzi e cautele si possono sostenere, credono che il loro ruolo si riduca ad esigerli perentoriamente, quasi fossero diritti di nascita»[65]. L'uomo massa crede di essere già preparato per fare qualunque cosa; di conseguenza ritiene certamente valida qualunque cosa fa.

È banale: l'uomo massa non ha la struttura mentale dell'uomo selezionato, della minoranza. Se l'uomo scelto è colui che esige molto da se stesso, un uomo massa che si sottoponesse al tirocinio di esigersi disciplina e dedizione, non sarebbe più massa[66]. Il XIX secolo ha infuso formidabili

---

[64] *ibid.*, 168

[65] *ibid.*, 179.

[66] «Contrariamente a ciò che si è soliti credere, è l'uomo selezionato, e non la massa, quello che vive in una essenziale servitù. Per lui, la vita non ha sapore se non la fa consistere in servizio per qualcosa di trascendente. Per questo non reputa un'oppressione la necessità di servire. Ove, eventualmente, questa manchi, sente inquietudine e inventa norme nuove, più difficili, più esigenti, che lo opprimano. Questa è la vita come disciplina, la vita nobile. La nobiltà è definita dalle esigenze, dagli obblighi, non dai diritti» (*ibid.*, 181). Nota Ortega che, originariamente, il termine nobiltà alludeva alla fama e faceva riferimento allo sforzo insolito che una persona ha investito per compiere qualcosa. «La nobiltà non appare come termine formale fino all'Impero Romano e proprio in contrapposizione alla nobiltà ereditaria già in decadenza. Per me, nobiltà è sinonimo di vita vigorosa, sempre tesa a superare se stessa, a trascendere ciò che già è, in vista di ciò che si propone come dovere ed esigenza. In tal modo, la vita nobile risulta contrapposta alla vita volgare o inerte, che staticamente si chiude in se stessa, condannata a una perpetua immanenza, a meno che una forza esterna non la obblighi ad uscire da sé. Perciò chiamiamo massa questo modo di essere uomo - non tanto per il carattere di moltitudine, quanto perché è inerte» (*ibid.*, 183).

appetiti in questo tipo umano, e gli ha dato anche i mezzi per soddisfarli, ma non gli ha spiegato cosa sia la vera formazione personale:

> «Oggi l'uomo medio ha le "idee" più tassative su quanto accade e deve accadere nell'universo. Perciò ha perso l'uso dell'ascolto. Perché ascoltare, se si ha già dentro il necessario?»[67]. «L'uomo medio si ritrova con "idee" dentro di sé, ma è privo della funzione di ideare. Non sospetta neppure quale sia l'elemento sottilissimo in cui vivono le idee. Vuole opinare, ma non vuole accettare le condizioni e i presupposti di qualunque opinare. Ne deriva che le sue "idee" sono effettivamente solo appetiti con parole, come le romanze musicali»[68].

Come si diceva, la ribellione delle masse è un fenomeno ambiguo, dovuto a un cambiamento nelle credenze vigenti e al contemporaneo predominio di un uomo palesemente inadatto. Può rappresentare una transizione verso una nuova e migliore organizzazione della convivenza, ma può anche essere una catastrofe. Che si verifichi l'una o l'altra delle due ipotesi, non è cosa che dipenda dagli dèi, ma dalle scelte umane. Ma con l'uomo massa «si è impadronito della direzione sociale un tipo umano a cui non interessano i principi della civiltà»[69]. Il mondo è civilizzato, ma il suo padrone no. Ed ha in mano lo stato.

Sul finire del XVIII secolo, lo stato era una povera cosa; «a malapena

---

[67] *ibid.*, 188.

[68] *ibid.*, 190.

[69] *ibid.*, 195. Per Ortega, il grande sviluppo della cultura scientifica, caratteristico del nostro tempo, non rappresenta una smentita alle sue tesi, ma una conferma. Anzi, lo scienziato attuale sembra riprodurre proprio i tratti dell'uomo massa. «Generazione dopo generazione, lo scienziato si è progressivamente limitato, rinchiuso in un campo di attività mentale sempre più ristretto... In ogni generazione, lo scienziato, dovendo ridurre il suo ambito di lavoro, perdeva progressivamente contatto con le altre parti della scienza, con una interpretazione integrale dell'universo» (*ibid*., 217). Alla fine dell'Ottocento compare un tipo di scienziato inedito: «È un uomo che, di tutto quanto bisogna sapere per essere una persona d'ingegno, conosce solo una scienza determinata, e anche di questa conosce solo una piccola porzione, nella quale è un attivo ricercatore. Arriva a proclamare come virtù il suo non informarsi di ciò che resta fuori dall'angusto paesaggio che coltiva in modo specialistico, e chiama dilettantismo la curiosità per un sapere globale. *Si dà il caso* che, chiuso nella ristrettezza del suo campo visuale, riesca in effetti a scoprire fatti nuovi e a far avanzare la sua scienza, che egli conosce appena, e con essa anche l'enciclopedia del pensiero, che accuratamente ignora. Come è stata possibile una cosa simile? Perché bisogna rimarcare la stravaganza di questo innegabile fatto: la scienza sperimentale è progredita grazie al lavoro di uomini favolosamente mediocri, ed anche meno che mediocri. Cioè, la scienza moderna, radice e simbolo della civiltà attuale, accoglie dentro di sé l'uomo intellettualmente medio e gli permette di operare con un buon successo» (*ibidem*). «Lo specialista "sa" molto bene il suo piccolo angolo di universo, ma ignora dalla radice tutto il resto» (*ibid*., 218). Così non è sapiente né ignorante, è un dotto-ignorante che, nelle questioni che ignora, si comporta con la petulanza di chi, nel suo campo, è un'autorità. «Chi vuole, può osservare la stupidità con la quale pensano, giudicano e operano oggi in politica, nell'arte, nella religione e nei problemi generali della vita e del mondo gli "uomini di scienza" e, chiaramente, dietro a loro anche i medici, gli ingegneri, i finanzieri, i professori, ecc.» (*ibid.*, 219).

aveva soldati, a malapena aveva burocrati, a malapena aveva denaro. Era stato costruito nel medioevo da un tipo umano molto diverso dal borghese: i nobili, gente ammirevole per il dono del comando, per il senso di responsabilità. Senza di essi non esisterebbero le nazioni europee. Ma con tutte queste virtù del cuore, i nobili erano, sono sempre stati, un po' matti»[70]. Non avevano in simpatia la tecnica e, anche quando teorizzarono l'assolutismo, non vollero accrescere lo stato a spese della società. La modernità, invece, ha trasformato lo stato in una macchina potentissima e il maggior pericolo odierno è la statalizzazione, l'assorbimento della società all'interno dello stato. Ed oggi, stato e uomo massa si appoggiano a vicenda.

Lo stato, creato dalla società per vivere meglio, ha ribaltato il suo ruolo, si è sovrapposto alla società e la controlla:

> «Da una parte, la parola "stato" indica che le forze storiche conseguono una situazione di equilibrio, di stabilità. In questo senso, significa il contrario del movimento storico: lo Stato è convivenza stabilizzata, costituita, statica. Ma questo carattere di immobilità, di forma quieta e definita, nasconde, come ogni equilibrio, il dinamismo che ha prodotto e sostiene lo Stato. Fa dimenticare, insomma, che lo Stato costituito è solo il risultato di un movimento precedente di lotta e di sforzi, che tendevano ad esso. Lo Stato costituito è preceduto dallo Stato costituente, e quest'ultimo è un principio di movimento. Voglio dire con questo che lo Stato non è una forma di società che l'uomo si ritrova data e in regalo»[71]. «Lo Stato comincia con l'essere un'opera di immaginazione assoluta. L'immaginazione è il potere liberatore posseduto dall'uomo. Un popolo è capace di Stato nella misura in cui sa immaginare»[72].

Con l'uomo massa si è realizzata l'inversione: la società è diventata una struttura al servizio dello stato. Ciò equivale a dire che sono stati infranti i limiti morali del potere pubblico, quei limiti da cui era derivato un ordinamento giuridico che lo estendeva solo fino a un certo grado. Il problema è che l'uomo massa è del tutto privo del senso della morale. Non accetta le vecchie norme - cosa che potrebbe anche essere giusta: dipende dalle norme. Ma neppure ne possiede di nuove. Rifiuta di sottoporsi a

---

[70] *ibid*., 223.

[71] *ibid*., 252.

[72] *ibid*., 253. «Prima di ogni altra cosa, lo Stato è il progetto di un fare e un programma di collaborazione. Si chiamano le genti perché insieme facciano qualcosa. Lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale, né contiguità di abitazione. Non è niente di materiale, inerte, dato e limitato. È un puro dinamismo - la volontà di fare qualcosa in comune - e grazie a questo l'idea statale non è limitata da nessun confine fisico» (*ibid*., 258). Questo è lo stato in condizioni normali, cioè come prodotto della società. «La nazione, prima di possedere un passato comune, ha dovuto creare questa comunità e, prima di crearla, ha dovuto sognarla, volerla, progettarla. E perché una nazione esista, basta che abbia il progetto di se stessa, anche se non lo concretizza, anche se fallisce la sua esecuzione, come è avvenuto tante volte» (*ibid*., 267).

qualunque norma, è contro qualunque valore, e in tal senso è superlativamente immorale. Il suo progetto vitale è sepolto sotto una drammatica alterazione nel senso egoista di una pura fruizione dell'esistente.

26. I fatti sociali

La struttura della società, osservata dal punto di vista della realtà radicale, si rivela estremamente complessa. L'uomo è convivente: la presenza degli altri uomini è un elemento strutturale della realtà radicale, e senza un'articolazione della convivenza sarebbe impossibile il tentativo di vivere in modo autentico. Ma la convivenza non è immediatamente società. Perché lo divenga, è necessaria un'azione formativa difficile e aperta alla possibilità del fallimento: oltre che convivente, l'uomo è storico, e nella storia si può costruire, ma si può anche distruggere. Tuttavia, questa dipendenza della realtà sociale dalla vita personale non esclude che il mondo sociale abbia le sue leggi proprie e che sia possibile una corrispondente relativa autonomia della sociologia. Nella realtà della vita personale come tale, nella realtà radicale, non entra solo il puro altro, che è la circostanza, ma entra anche il puro collettivo: il sociale in quanto tale ha una zona ben delineabile all'interno della vita umana. Ortega tratta il problema prevalentemente in *El hombre y la gente*, un trattato sistematico pubblicato dopo la sua morte, la cui stesura, nella parte conservata, non ha il carattere della provvisorietà. Contiene anzi alcune formulazioni tra le più chiare date ai temi fondamentali del suo pensiero.

La vita umana è di per sé, inevitabilmente, con-vivenza, contatto con la vita di ciascuno degli altri[73]. Ma contemporaneamente la vita è sempre personale e riferita al singolo. Vita è, formalmente, l'insieme delle attività, azioni o comportamenti che ciascuno compie; «dunque, in senso stretto e primario, è umano solo ciò che sono io a fare, in vista dei miei personali fini; ovvero: il fatto umano è sempre un fatto personale»[74]. Di conseguenza, è umano solo ciò che penso, voglio, eseguo, come soggetto attivo; è umano solo ciò che per me ha un senso quando lo faccio; la vita umana, che pure mi pone in relazione con tutto quanto mi circonda, «è essenzialmente *solitudine*. Il mio mal di denti può dolere *solo a* me»[75]: sono tutti elementi che si collocano agli antipodi delle caratteristiche proprie alla realtà sociale. Dunque occorre articolare le due dimensioni vitali della solitudine e della socialità. Il fatto sociale non è evidentemente un comportamento che appare

---

[73] Cfr. J. Marías: «Vivere è convivere, e anche nel caso che l'uomo stia solo, s'intende che sta isolato dagli altri; la convivenza è previa ai suoi due modi fondamentali: la presenza e l'assenza. Dunque, il fatto radicale della convivenza si dà nella vita individuale come tale» (*Ortega y la idea de la razón vital*, cit., 356). Cfr. anche J. Marías, «El hombre y la gente. La teoría de la vida social en Ortega», in *La escuela de Madrid*, cit., 447-458).

[74] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 75.

[75] *ibidem*.

nella nostra vita in quanto solitudine, ma nella nostra vita in quanto in relazione con gli altri;

> «dunque, non è vita umana in senso stretto e radicale; il sociale non è un fatto della vita umana, ma qualcosa che sorge nella convivenza umana. Per convivenza intendiamo la relazione tra due vite individuali... In essa si tratta sempre del fatto che un individuo umano come tale - pertanto un soggetto creatore e responsabile delle sue azioni, che fa quel che fa perché vi trova un senso, lo comprende - agisce su un altro individuo che possiede le stesse caratteristiche»[76].

Però, se il fatto sociale nasce nella convivenza, allora convivenza e società non sono la stessa cosa. La pura convivenza consiste nel fatto che più persone sono presenti nello stesso luogo, in un dato tempo. Possono essere presenti in molte maniere, posto che si convive anche quando si lotta o ci si prende a schiaffi. Società non è il fatto primario del convivere, ma è un certo modo di convivenza, una certa forma data alla convivenza a seguito di un'azione umana che, al tempo stesso, ha rifiutato o impedito altre forme possibili. La costruzione della società è un agire storico che, come sempre, è retto da decisioni legate alla vocazione e al bisogno di autenticità: nelle circostanze trovate, si reagisce sulla scorta di un progetto escogitato nella meditazione e riconosciuto come espressione autentica del proprio essere, tra le possibilità che la circostanza rende praticabili. La convivenza è allora il presupposto della società, ed ogni società presuppone la persona concreta, con tutte le sue esigenze, il suo modo d'essere, che non è modificabile in vista degli interessi della società stessa: la persona è irriducibile alla società, è preminente sulle strutture sociali che debbono essere al servizio della sua realizzazione.

Il progetto di costruzione della società, nel momento in cui si fa atto storico o serie di atti storici, è soggetto alla dialettica del reale: è un progetto che si perfeziona nel tempo, sulla scorta delle risposte derivate dalla realtà stessa. Ma nel caso della società, la dialettica del reale non comprende solo l'esperienza elaborata dalla singola persona: la memoria storica conserva le esperienze successive di una serie di generazioni. Questa dialettica del reale, che - ricordiamo - è un comportamento storico, umano, grazie al quale si produce la trasformazione della convivenza in società, dà vita ad un

---

[76] *ibidem*. Cfr. Marías: «La sociologia ha sempre trascurato una distinzione decisiva... quella posta da Ortega tra l'interindividuale e il sociale. La convivenza in senso stretto è propria di individui come tali; l'amore, l'amicizia, presuppongono la convivenza di vari individui, che però non cessano per questo di essere individui; le *loro* relazioni si danno strettamente nell'ambito della vita individuale; queste attività sono mie, le compio io, per un motivo e in vista di uno scopo, le intendo, ne sono responsabile. Invece, nella società mi trovo in relazione con altri uomini, ma non intesi come individui determinati... La relazione sociale *sensu stricto* è quella in cui gli uomini funzionano impersonalmente, a prescindere dalla loro concreta individualità; non sono io di fronte a un tu personale, ma il pedone e il vigile, il postino e *il* destinatario, *il* giudice e *l'*accusato» (*Ortega y la idea de la razón vital*, cit., 357).

elemento di primaria importanza, forse il più importante per la formazione della realtà sociale: gli usi.

L'uso svolge tre funzioni fondamentali: primo, permette di prevedere in una certa misura il comportamento di persone sconosciute. Secondo: impone un repertorio di azioni e tecniche, obbligando l'individuo a vivere all'altezza dei suoi tempi e iniettando in lui l'eredità del passato. Terzo: rende automatica una buona parte della condotta personale, liberando spazio per azioni creative. Cioè, gli usi ampliano lo spazio vitale libero. Uso è ciò che si usa fare, il modo in cui ci si comporta quando una realtà personale incontra un'altra realtà personale, in circostanze determinate: questo comportamento è nato da una decisione creativa, faticosa, di qualcuno; ora è un uso nel senso che è stato accolto, è diventato spontaneo, viene attuato senza mettersi a riflettere sul miglior partito da prendere in una certa situazione: incontrando uno sconosciuto, non abbiamo il problema di come chiarire quali siano le nostre intenzioni nei suoi riguardi: adottiamo una formula di cortesia vigente nella nostra cultura. L'uso è *vigente*, nel senso che un atto mio è perfettamente compreso da uno sconosciuto, senza bisogno di accordo previo: nella nostra cultura, dire «buona sera» ha un senso preciso, anche se queste parole sono dette da due persone che si incontrano per la prima volta nella loro vita e, in assoluto, non si conoscono. Ma questo significa che alla base, all'origine dell'uso c'è l'incontro tra persone: tra la mia persona - che evidentemente conosco - e il puro altro, lo sconosciuto, un elemento della mia circostanza, che possiede una sua intimità, della quale non ho esperienza immediata, che non mi è presente, ma piuttosto com-presente. Attraverso una certa figura e alcuni movimenti corporei, «vediamo... qualcosa che è per essenza invisibile, qualcosa che è pura intimità, qualcosa che ognuno conosce direttamente solo di se stesso: il suo pensare, il suo sentire, volere, operazioni che di per sé non possono essere presenze per gli altri»[77].

Ora, mentre l'altro appare nella mia vita, io appaio nella sua; se io tengo conto dell'altro, questi tiene conto di me: la *reciprocità* è il primo fatto inequivocabilmente sociale che si costituisce nella convivenza:

> «La reciprocità di un'azione, l'inter-azione, è possibile solo perché l'altro è come me in certi caratteri generali: possiede un io che è, in lui, ciò che il mio io è in me... Ma, beninteso, tutto questo lo scopro perché nei suoi gesti e nei suoi movimenti noto che mi risponde, che è reciproco verso di me. Avremo dunque che l'altro, l'Uomo, mi appare originariamente come il reciprocante, e niente di più»[78].

L'importanza della reciprocità è evidente: significa che l'alterità non è un fatto contingente, che può non capitare, ma è un elemento essenziale della vita personale:

---

[77] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 138.
[78] *ibid.*, 148.

> «Essere "l'altro" non rappresenta un accidente o un'avventura che all'Uomo può capitare o meno, ma è un attributo originario. Io, nella mia solitudine, non potrei chiamarmi con un nome generico come "uomo". La realtà indicata da questo nome mi appare solo quando esiste un altro essere che mi risponde, che mi è reciproco. Lo dice molto bene Husserl: "Il significato del termine *uomo* implica l'esistenza reciproca dell'uno per l'altro; pertanto, una *comunità di uomini*, una *società*"»[79].

Questo consente di correggere l'errore prospettico che commetteremmo se prendessimo in considerazione la vita umana solo nel suo aspetto di *solitudine*: c'è un altro aspetto, e cioè che questa solitudine caratterizza una persona che vive in reciprocità con le altre.

Quando ci sorprendiamo a vivere, quando cogliamo per la prima volta con piena evidenza il fatto che stiamo vivendo, ci ritroviamo già in mezzo ad altri uomini. Fin dalla sua nascita, l'essere umano è aperto all'altro da sé, ed è questo a rendere possibile una relazione sociale. In questa relazione sociale, la persona scopre se stessa, l'altro e il mondo. Se, infatti, indico un oggetto presente nell'ambiente, può capitare che l'altro si muova verso di esso e lo prenda; è un fatto che si verifica con molti «altri» e con molte cose, e questo forma in me l'idea che esista un mondo: un mondo che si presume oggettivo, cioè comune a me e all'altro, e quindi contrapposto al mio mondo personale. «La mia socialità, o relazione sociale con gli altri uomini, è ciò che rende possibile l'apparizione, tra loro e me, di *qualcosa di simile a* un mondo comune oggettivo... universalmente valido»[80]. Inoltre, questa relazione con l'altro non è sempre un rapporto tra sconosciuti; col tempo si arriva alla familiarità con una persona che riconosco tra molte altre: si costituisce allora un rapporto nuovo, che è il «noi», noi distinti dagli altri, sconosciuti. E successivamente, con intimità maggiore, dall'interno del «noi» emerge il «tu»: «*Tu* non è un uomo in generale, ma un uomo unico, inconfondibile»[81]. La persona viene colta nella sua unicità, caratterizzata dal suo aspetto fisico e dalla sua compresente intimità.

In tal modo, nel mio mondo compare un mondo che non è mio; nella mia solitudine inaccessibile compare un'altra solitudine inaccessibile: «Questo è l'enorme paradosso: che nel mio mondo appaiano, con l'essere degli altri, mondi estranei al mio, *come tali*, cioè come estranei, che mi si presentano come impresentabili, che mi sono accessibili come inaccessibili, che mi si rendono patenti come rigorosamente latenti»[82].

Di relazione sociale si può parlare soltanto quando la persona vivente s'incontra con l'altro, un altro che risponde, che compie azioni reciproche.

---

[79] *ibidem.*
[80] *ibid.*, 151.
[81] *ibid.*, 153.
[82] *ibid.*, 160.

Questo obbliga a tener conto anticipatamente delle possibili azioni altrui, così come l'altro tiene anticipatamente conto delle mie. All'incontro è sempre vincolata una possibile pericolosità: molte forme usuali di saluto hanno la loro origine in atti concreti con cui si svelavano intenzioni pacifiche, mostrando la mano priva di armi o scoprendo il volto. Ma la pericolosità non si annulla mai completamente. Essa non consiste solo nella possibilità che l'altro ci sia ostile, quanto piuttosto nel semplice fatto che è un altro, che possiede un suo modo d'essere peculiare, non coincidente col mio. Come si dice nel linguaggio corrente: non sappiamo bene come «prenderlo». Questo modo di «prenderlo» si può scoprire solo in una convivenza che, inevitabilmente, sarà costellata di piccoli conflitti nei quali, pur non avendo motivazioni ostili, scopriamo l'altrui diversità. Ma si noti bene: in questa progressiva scoperta di come è fatto l'altro, scopro anche come sono fatto io, il mio limite, le mie frontiere rispetto all'altro. L'aspetto sorprendente del caso è che solo attraverso la scoperta dell'altro mi diventa chiaro che il termine «io» non indica la stessa realtà quando è usato da persone diverse: non c'è un io generico e impersonale:

> «L'io concreto e unico che ciascuno di noi si sente di essere non è qualcosa che possediamo e conosciamo a priori, ma è qualcosa che ci si va manifestando gradualmente, come ogni altra realtà, grazie a una serie di esperienze conformi ad un ordine stabilito. Voglio dire ad esempio, ed è questa la stranezza inattesa, che scopriamo di essere *io* dopo e a seguito del fatto che abbiamo conosciuto i *tu*... nel contrasto con loro, nella lotta che chiamavamo relazione sociale»[83].

La società si forma attraverso la graduale trasformazione dell'interazione in usi accettati e quindi vigenti. Una volta che l'uso è divenuto vigente, ci appare con una sua realtà autonoma: non più come un comportamento che decido io, caso per caso, ma come un comportamento che mi viene socialmente imposto. L'impedimento con cui un vigile mi ferma per strada non è lo stesso con cui un muro mi impedisce di procedere oltre, né è come l'invito di un amico a fare qualcosa. È un'azione di imposizione, di comando, il cui soggetto è lo stato. Ma ci sono altre pressioni esercitate sulla vita personale: per esempio, non si va normalmente in giro per la strada, vestiti da guerrieri romani:

> «Così, un'azione tanto umana come il vestirci non la compiamo seguendo soltanto la nostra ispirazione. Ci vestiamo *in una maniera* e non *in un'altra*, semplicemente perché si usa. Orbene, ciò che è usuale lo facciamo perché *si* fa. Ma chi fa ciò che *si* fa? Ah! Ecco: la gente! Bene; ma chi è *la gente*? Ah! Ecco, *tutti, nessuno* di determinato. Questo ci conduce a scoprire che una porzione enorme delle nostre vite si compone di cose che facciamo non per nostro gusto, né per

---

[83] *ibid.*, 194.

> ispirazione, né per conto nostro, ma semplicemente perché *le fa la gente*, e come prima lo *Stato*, ora la *gente* ci costringe ad azioni umane che provengono da essa e non da noi»[84].

La maggior parte delle idee e delle opinioni, delle credenze con cui viviamo, non le abbiamo mai pensate in modo pieno e responsabile, con totale consapevolezza della loro evidenza. Sono cose ascoltate, recepite passivamente, sentite dire, cioè sono un elemento impersonale che si inserisce nel nostro personalissimo io. Ciò che dice e fa la gente, lo dice e lo fa ciascuno di noi, ma non per una sua iniziativa originale e autonoma, bensì accettando un elemento indeterminato e irresponsabile. Il che significa che in questa porzione del mio dire e del mio fare - della mia vita - cesso di agire per mio conto e mi comporto come un automa sociale: «La *collettività* è certamente qualcosa di umano; però è l'umano senza l'uomo, l'umano senza spirito, l'umano senz'anima, l'umano disumanizzato»[85].

Questo svela un altro fatto singolare e imprevisto: «*Il sociale non appare, come si è creduto fino ad ora, ed era troppo ovvio, in opposizione all'individuale, bensì in contrasto con l'interindividuale*»[86]. Il rapporto con il vigile urbano in quanto tale non è un rapporto da persona a persona: non mi sbarra la strada per motivi personali. Anzi, nel regolare il traffico, il vigile sospende le sue idee personali, che possono anche essere di totale disaccordo con il codice della strada, e si adegua al regolamento vigente. Questo regolamento non è espressione di una volontà personale, bensì della volontà dello stato. C'è, dunque, un salto di qualità, per così dire, tra l'uso e la legge di stato, ma c'è anche un elemento di continuità nella vigenza.

L'imposizione dell'uso è un fatto che ognuno trova davanti a sé. «Questa è la caratteristica con cui si presenta primariamente nella nostra vita *il sociale*»[87]. Di norma, la vigenza non è un'imposizione violenta, ma è pur sempre una pressione sociale sul singolo: si pensi a quell'uso che è la lingua con cui parliamo. Finché è vigente, l'uso predomina e s'impone da sé. «*Quel fenomeno sociologico fondamentale che è la vigenza...* che è il carattere più sostanziale del fatto sociale»[88]non si basa sull'adesione individuale: l'uso non è vigente perché un singolo gli presta adesione, ma perché si impone al singolo. E da questo deriva che «il sociale è una realtà diversa dall'individuale»[89]. «La società, l'insieme degli usi, da un lato ci si impone, dall'altro la sentiamo come un'istanza a cui ricorrere e ripararci gli uni con gli altri; essere imposizione e protezione implica che la società è per essenza *potere*, un potere incontrastabile da parte dell'individuo»[90].

Questo potere agisce in ogni consorzio umano: ogni volta che si

---

[84] *ibid.*, 198.
[85] *ibid.*, 199.
[86] *ibid.*, 203.
[87] *ibid.*, 215.
[88] *ibid.*, 265.
[89] *ibidem.*
[90] *ibid.*, 266.

organizza una convivenza, si forma un potere pubblico. Non sempre però lo avvertiamo come pressione asfissiante; più spesso viviamo, anzi conviviamo, grazie ad esso, in modo analogo a quanto avviene con la pressione atmosferica. Ma anche in questi casi fortunati il potere resta potere, coercizione. Pertanto, nella sua forma legittima, e radicato nella struttura reale della persona umana, «il potere pubblico è semplicemente l'emanazione attiva, energetica, dell'opinione pubblica nella quale galleggiano tutti gli altri usi e le norme vigenti, che di essa si nutrono»[91]. «Il potere pubblico presuppone sempre dietro di sé un'opinione che sia veramente pubblica, pertanto unitaria, con una forte vigenza. Quando ciò non accade, in luogo dell'opinione pubblica troviamo soltanto l'opinione particolare di gruppi»[92]. Allora la società si dissocia; le spinte antisociali e quelle sociali si combattono tra loro e l'intera civiltà, la cultura, la tradizione nazionale subiscono una vera e propria sincope.

* * *

Si è così conclusa la prima parte della nostra indagine sul pensiero di Ortega y Gasset. Il tema principale della ricerca è stato la realtà radicale: la fase di formazione della teoria, la descrizione dei suoi elementi costitutivi. Si è visto che Ortega, indipendentemente dall'influenza delle sue numerose letture nella fase di formazione, mostra già all'inizio l'interesse per il tema della vita, per la riforma della metafisica e della filosofia, fino a parlare di sostituzione della nozione di essere con la nozione di vita. Se alcune influenze hanno condotto inizialmente a formulazioni ambigue di questa idea, già con le *Meditaciones del Quijote* si è avuta una rettificazione sostanziale. Ma il tema della vita, a ben vedere, non è stato il punto di partenza: Ortega, mi sembra, arriva a comprendere la nozione di realtà radicale partendo da una questione previa, che è il problema del rapporto tra verità e storia. Formulare il problema della storia in vista del problema della verità equivale ad avviare una linea di ricerca separata da quella di Dilthey e del cosiddetto vitalismo; poi, inserire il discorso filosofico sul fondamento della realtà radicale, con la sua struttura sistematica, rappresenta un'ulteriore linea di ricerca autonoma dalla fenomenologia, sia quella di Husserl, sia quella di Heidegger: vi sono singoli punti del discorso filosofico di Ortega che sono comuni anche al discorso filosofico di Heidegger, ma a ben vedere, i due discorsi, presi nella loro interezza, divergono profondamente.

Successivamente si è analizzata la realtà radicale, nella sua struttura, nella sua storicità, nella sua dimensione sociale: vale a dire che si è visto il problema della storia e della società in Ortega nell'ottica particolare della realtà radicale.

---

[91] *ibid.*, 268.
[92] *ibidem*.

Credo che l'interpretazione complessiva del presente studio abbia portato alla luce alcuni elementi di novità e quando, per organicità dell'esposizione, si è fatto riferimento a particolari temi orteghiani interpretati secondo il modo consueto, queste stesse interpretazioni hanno acquistato una sfumatura leggermente diversa, alla luce del bisogno di trascendenza e dell'esperienza del sacro su cui poggia il filosofare orteghiano. Nella seconda parte di questo studio si tratterà di partire da questo livello di lettura per conquistarne un altro, cioè per arrivare a uno strato, a mio parere, più profondo della metafisica di Ortega, tale da dare maggiore completezza e radicalità a quanto si è esposto finora.

CAPITOLO VIII

IL PARADIGMA DELLA STORIA

27. Roma come paradigma

Del Imperio romano (1940) è un saggio dedicato all'analisi dei rapporti tra stato e società nel mondo romano. Ma l'interesse di Ortega è sempre rivolto al mondo odierno: la ragione storica è sempre un'indagine sul passato per capire il presente. Il saggio introduce un discorso che sarà sviluppato in modo organico e sistematico con il corso: *Una meditación de la historia universal* (1949).

La nozione centrale nella storia politica di Roma è quella di *concordia*: il consenso, l'unanimità nel sentire. Non si tratta del tentativo di eliminare le contese sociali: tutt'altro. La concordia si alimenta dei dissensi parziali, si dinamizza in presenza di conflitti che mettono in discussione alcune cose, ma non i fondamenti della vita sociale; i conflitti di interesse anche aspri, all'interno di una concezione del vivere sociale comune alle parti in lotta, sono la concordia romana: una lotta all'interno di un quadro istituzionale rispettato. L'opposto della concordia è la *discordia*: un contrasto a livello delle credenze più profonde e basiche, un dissenso sul modo di intendere la società, che rappresenta uno stato di virtuale guerra civile:

> «La società cessa in assoluto di essere tale: si dissocia, si converte in due società, e questo vuol dire due gruppi di uomini le cui opinioni sono discrepanti sui temi ultimi. Ma due società dentro uno stesso spazio sociale non sono possibili. Rimangono, dunque, meri conati di società, ovvero: il dissenso radicale produce esclusivamente l'annientamento della società in cui si verifica»[1].

Per Cicerone, che riprende la definizione aristotelica, concordia significa: coincidenza su ciò che riguarda lo stato, perseguimento degli stessi fini relativamente allo stato. Ortega traduce questa definizione in un'altra più radicale: accordo su chi deve comandare. «La concordia sostanziale implica una credenza ferma e comune su chi deve comandare. Credenza! nella mia terminologia, questo termine designa un tema forte e molto preciso...

---

[1] J. Ortega y Gasset, *Del imperio romano*, in O. C. VI, 53-107, part. 58.

Credere qualcosa significa che questa cosa è per noi la realtà stessa»[2]. Se non è vigente una credenza su chi deve comandare, la società si disgrega. Però, una credenza relativa al tema del comando non è radicale: è possibile solo come derivazione di altre credenze basiche relative al significato della vita e dell'universo. Se si crede che debba comandare il re per diritto divino, è perché previamente si crede in Dio. A Roma, fino alla crisi del tempo di Cicerone, c'è accordo sul fatto che debba comandare il senato; ma l'autorità del senato poggia sulla scienza degli aruspici[3].

Naturalmente, la concordia implica la libertà; ma la *libertas* romana è diversa da quella del liberalismo:

> «Spesso - già da molti anni - protesto contro il soffocamento dell'idea di libertà causato dalla dottrina e dalla propaganda liberali. Sono soprattutto offeso dalla pretesa, ostentata dal liberalismo, di essere lo scopritore e l'unico realizzatore della libertà. Questo equivale ad ignorare che il fatto normale della storia europea, di contro a quella dell'Oriente, è stato la vita come libertà»[4].

Il liberalismo vero e proprio (a parte i dottrinari di cui si parlava in precedenza) ha erroneamente pensato che la società fosse di per sé in grado di regolarsi: ha costruito così un pensiero utopico, che prescinde dagli impulsi antisociali presenti in ogni uomo, accanto a quelli socializzanti. «Esiste il fatto che gli uomini convivono, ma questa convivenza non è mai effettivamente società; è semplicemente conato o sforzo, più o meno intenso, perché arrivi ad esserlo, quando non è addirittura il contrario: decomposizione e decadenza di una relativa socializzazione conseguita in precedenza»[5]. La società è un processo che riesce a superare i particolarismi e la forza di resistenza della dissociazione; dunque non è il prodotto automatico del *laissez-faire*. Il liberalismo

---

[2] *ibid.,* 61.

[3] «Che lo vogliamo o no, siamo bisnipoti o trisnipoti di *monsieur Homais* e ci sembra ridicolo che i magistrati di Roma, prima di compiere un atto civile o bellico, dovessero consultare gli aruspici e occuparsi molto seriamente di osservare i voli degli uccelli, il loro appetito o la sua mancanza, e il timbro del loro canto. Ma il nostro sdegno, in questo caso, non è che una forma della nostra stupidità. Perché la superlativa ingenuità dell'operazione in cui consiste il rito ne manifesta ancor più l'ispirazione. Nella divinazione l'uomo riconosce che non è solo, e che intorno a lui, non si sa dove, ci sono realtà assolute più potenti di lui e di cui è necessario tenere conto. Invece di lasciarsi andare senz'altro all'azione che la sua mente gli propone, l'uomo deve trattenersi e sottoporre questo progetto al giudizio degli dèi. Che questo si dichiari nel volo dell'uccello o nella riflessione dell'uomo prudente, è questione secondaria; l'essenziale è che l'uomo tiene conto di ciò che sta al di là di lui. Questa condotta, che ci porta a non vivere con leggerezza e a comportarci piuttosto con attenzione - con attenzione rispetto alla realtà trascendente - è il significato rigoroso che per i romani aveva la parola *religio*, ed è in verità il significato essenziale di ogni religione» (*ibid.,* 64).

[4] *ibid*., 71.

[5] *ibid*., 73.

> «credeva che la società si regolasse mirabilmente come un organismo sano. È chiaro che, se non sempre, molto spesso riesce a regolarsi; ma non mirabilmente né spontaneamente, come supponeva il liberalismo, bensì a fatica, cioè grazie al fatto che la maggior parte delle forze positivamente sociali deve dedicarsi al triste compito di imporre un ordine al resto antisociale della cosiddetta società»[6].

Il comando è una violenza che occorre articolare con la libertà. Ma questo è possibile solo se si esce da una concezione astratta della libertà, e se non si considera la definizione stessa della libertà come immutabile: il numero delle libertà di cui può godere una persona non è fissato e stabilito una volta per tutte. Per esempio, con l'invenzione dell'automobile, l'uomo ha acquistato una libertà di movimento prima impensabile; ma, nello stesso tempo, ha esperimentato una violenza prima sconosciuta: l'atto con cui un vigile urbano ci sbarra la strada, per far passare le vetture che vengono dall'altra via. Della libertà non si può parlare in astratto.

> «Non esiste alcuna libertà concreta che le circostanze non possano rendere un giorno materialmente impossibile; tuttavia, l'annullamento di una libertà per cause materiali non ci spinge a sentirci coartati nella nostra condizione libera. Viceversa, le dimensioni della vita in cui l'uomo non ha potuto finora essere libero entreranno prima o poi nella zona di liberazione e alcune libertà che tanto importavano nel XIX secolo non presenteranno più alcun interesse, con l'andar del tempo. La libertà umana - e si tratta solo di quella politica - non è dunque ascritta a nessuna forma determinata»[7].

Ricapitolando, non importa fare l'elenco delle libertà che Cicerone poteva permettersi, e confrontarlo con le nostre: occorre sapere perché Cicerone si sentiva libero, perché sentiva di non essere coartato, all'interno del sistema delle leggi vigenti.

Per Cicerone, *libertas* aveva un significato ben preciso: vita pubblica senza re. Cioè vita regolata dal diritto e non dall'arbitrio di una persona. Con espressione positiva, *libertas* è vita pubblica secondo le istituzioni repubblicane e tradizionali di Roma. Ovvero, Cicerone si sentiva libero, quando era comandato dalle magistrature che avevano il diritto di farlo, conformemente alle regole politiche vigenti. Anche se queste leggi vigenti contemplavano libertà del tutto diverse da quelle che poi avrebbero interessato il liberalismo.

In che consiste questa strana libertà nel sentirsi comandato, che a noi sembra una concezione quasi totalitaria?

> «Lo Stato è sempre, per essenza, pressione della società sugli individui

---

[6] *ibidem*.
[7] *ibid.,* 76.

> che la integrano. Consiste in imperio, in comando, pertanto in coercizione, ed è un "lo si voglia o no". In tal senso si potrebbe dire che lo Stato è l'antilibertà. Indubbiamente, si potrebbe dirlo, ma giocando coi termini, perché in questa frase si dà alle parole lo stesso senso di quando si dice che la parete della nostra stanza coarta la nostra libertà di passarvi attraverso. L'uomo nasce ed esiste nel "mondo fisico"... e analogamente nasce ed esiste sempre, che lo voglia o no, in un "mondo sociale" ugualmente composto da resistenze, da pressioni anonime, esercitate su di lui: gli usi, i costumi, le norme vigenti, ecc. Lo Stato è solo una di queste pressioni sociali, la più forte, la compressione più grande. La limitazione del nostro arbitrio, che esso indiscutibilmente rappresenta, appartiene allo stesso ordine di quella imposta ai nostri muscoli dalla durezza dei corpi; vale a dire che l'antilibertà appartiene alla condizione basica dell'uomo, è parte inalienabile del nostro essere»[8].

Ora, «la libertà politica non consiste nel fatto che l'uomo non si senta oppresso, perché questa situazione non esiste, bensì nella forma dell'oppressione»[9]. Evidentemente, il fermarsi per strada al segnale del vigile è un atto violento e di pressione su di noi: se non ci fosse, non ci fermeremmo, e quindi una nostra azione viene interrotta da una volontà esterna - che in questo caso è impersonale e statale. È però fuori luogo considerare questa pressione come un segno del carattere dittatoriale e liberticida dello stato. Dunque,

> «a decidere se ci sentiamo liberi o no, non è tanto la pressione rappresentata dallo Stato, quanto la forma di questa pressione. Perché la pressione statale si manifesta sempre in una forma concreta che chiamiamo "istituzioni". Qui abbiamo catturato la nostra questione senza vie di scampo. L'uomo non è libero di eludere la coercizione permanente della collettività, designata dall'inespressivo nome di "Stato", sulla sua persona; ma certi popoli, in certe epoche, hanno liberamente dato a questa coercizione la figura istituzionale che preferivano: *hanno adottato lo Stato alle loro preferenze vitali*, gli hanno imposto la misura suggerita loro dal proprio arbitrio. Questo e non altro è la "vita come libertà". Però vi sono epoche in cui, per molte cause, anche per questi stessi popoli scompare *la possibilità* di preferire alcune istituzioni ad altre... In tali periodi, la vita umana è lungi dallo scorrere a piacere su altri alvei istituzionali forgiati a sua misura *e con il suo assenso*, o lungi dall'essere uno sforzo entusiasta, e in fondo sempre giocondo, di adottare la durezza dello Stato ai propri gusti... e piuttosto accade il contrario: *il puro adattamento di ogni*

[8] *ibid.,* 88.
[9] *ibidem.*

esistenza individuale al ferreo stampo dello Stato»[10].

Si ha allora la «vita come adattamento». Le forme della vita pubblica non dipendono dalle preferenze, ma dall'imposizione statale che non tiene conto di assenso né consenso.

L'idea della libertà come vita pubblica «senza re» richiama il momento storico in cui i romani impongono allo stato esistente la forma che essi preferiscono. Questa forma è, inizialmente, il progetto fantastico e liberamente creato di uno stato impersonale, cioè non retto dall'arbitrio individuale ma dalla legge; e, a sua volta, la legge è un comando, una imposizione, alla cui formulazione sono chiamati a collaborare tutti. Di conseguenza, man mano che la società cresce e le sue strutture si complicano, il romano adatta lo stato alle nuove situazioni,

> «con la creazione di nuove istituzioni che diversificano il potere, facendone una molteplicità di poteri, o *potestates*, articolati gli uni con gli altri... Ogni cambiamento importante nella struttura sociale suscita una necessità pubblica che, se è veramente tale, pone una questione di Stato. Perché lo Stato è l'attività sociale che si occupa di ciò che è necessario e imprescindibile. Ed è veramente emozionante contemplare come a ciascuno di questi cambiamenti la fertile inventiva politica dei romani reagisca con un'istituzione tanto precisa, concreta, ingegnosa, che sembra un'opera geniale di ingegneria e si adatta con meravigliosa esattezza alla macchina già esistente dello Stato... Lo Stato si va modellando al corpo sociale come la pelle si forma sul nostro corpo. Anche la nostra pelle ci stringe e ci circonda, ma la linea della sua pressione coincide con le rotondità dei nostri muscoli. Da qui il fatto che ci sentiamo liberi dentro di essa, al punto che il trovarsi "come dentro la propria pelle" è il simbolo massimo della libertà»[11].

La vita come libertà equivale allo stato come pelle. Ecco perché Cicerone si sentiva libero dentro il suo stato: ogni sua istituzione era una risposta precisa a un'esigenza reale, ed era una risposta presa liberamente. Il romano era libero nei confronti dello stato.

Esempio superbo di questa capacità romana è l'invenzione del tribunato della plebe. Quando la plebe, com'è naturale, rivendica il suo diritto di partecipare al potere, nascono lotte interminabili, che non sono *discordia*: la plebe non mette in discussione la concezione romana della società e dello stato, ma vuole una diversa ripartizione del potere; agisce, dunque, sullo sfondo di una concordia radicale. Alla fine, volente o nolente, la nobiltà prende atto delle ragioni della plebe e cerca di dare loro una risposta adeguata, il tribuno, che entra a far parte delle istituzioni statali. «Dal punto

---

[10] *ibid.,* 89.
[11] *ibid.,* 100.

di vista della ragione pura, questo è già oltremodo stravagante e irrazionale. È consegnare una porzione del comando su *tutta* la città ad una *parte* di essa, o partito in quanto tale»[12]. Ma il tribuno ha un potere negativo, consistente nel diritto di veto sulle leggi emanate: non può comandare che si faccia una cosa, ma può disporre che non si faccia. «Il suo comando consisteva nell'evitare l'abuso del Comando: era un freno al Comando, il Controcomando»[13]. Di conseguenza, la sua persona viene dichiarata sacra, inviolabile, tabù: chi toccava un tribuno era un uomo morto. Questa stravaganza irrazionale assicurò per secoli la solidarietà tra popolo e senato.

Perché la ragione pura non comprende questa istituzione?

> «Semplicemente perché tratta come una cosa isolata, astratta, ciò che per la verità non si trova, né può trovarsi isolato. Parla di un'istituzione come se la sua realtà consistesse solo nel suo funzionamento definito dalla legge. O, in altri termini, come se nel funzionamento *reale* di un'istituzione intervenisse solo ciò che ne dice la legge. E intanto occorre che un'istituzione funzioni inserita tra le altre e da queste limitata e sostenuta. Inoltre - e questo comincia ad essere interessante - ogni istituzione, o il loro insieme, ovvero lo Stato, funziona a sua volta in una indissolubile combinazione col resto delle attività sociali distinte dallo Stato. Distinte, ma non separate né separabili. La vita collettiva è un sistema di funzioni, ognuna delle quali si appoggia sulle altre e le presuppone. Nel nostro caso, questo equivale a dire che un'istituzione non comincia né termina *realmente* nel suo profilo giuridico, ma comincia, termina, si appoggia, regola e nutre nelle altre forze sociali... Il tribunato della plebe era l'organo giuridico incaricato di far sentire nel Governo quelle cose in cui la plebe non si sentiva solidale col senato; ma questo fu possibile, senza gravi rotture, perché nella plebe... *funzionava* una sovrabbondante solidarietà col senato stesso e con la vita integrale di Roma»[14].

28. Un'interpretazione della storia universale

Si tratta del corso del 1948-49, il primo tenuto all'*Instituto de Humanidades*, da poco fondato da Ortega dopo il suo rientro in Spagna. Il titolo completo è: «Su una nuova interpretazione della Storia universale. Esposizione ed esame dell'opera di Toynbee, *A study of History*». In realtà, Toynbee è poco più di un pretesto. L'effettivo scopo di Ortega è di confrontarsi con una visione generale della storia e della filosofia ben più imponente di quella messa in mostra da Toynbee.

---

[12] *ibid.,* 103.
[13] *ibidem.*
[14] *ibid.,* 106.

Intanto, in Toynbee c'è un punto di apparente coincidenza con Ortega: entrambi ritengono che la storia romana abbia un valore paradigmatico. Ma ne derivano conseguenze diverse, in fondo perché le ragioni e il modo di concepire il paradigma sono a loro volta diversi e addirittura opposti. Alla radice, il pensiero di Ortega e quello di Toynbee hanno differenti concezioni metafisiche.

Per Toynbee, la storia romana è paradigmatica, perché ne conosciamo lo sviluppo completo e vediamo con sufficiente chiarezza le fasi che essa ha attraversato. Sono le stesse fasi che egli rintraccerà nella storia di ogni altra civiltà del passato, e dunque anche nella nostra attuale. Ortega non è d'accordo con questo punto, ma non lo critica subito. In un certo senso, accetta l'equivoco e prende la questione alla lontana. Il problema da cui parte è il seguente: esiste un'*analogia* tra l'esperienza personale della vita e l'esperienza collettiva della vita. Queste esperienze sono, per Ortega, un particolare modo di conoscenza: come nella vita personale si produce - per il solo fatto di vivere - un certo sapere, così nella vita collettiva si produce un sapere collettivo. Certamente, nei due casi non si tratta di un sapere scientifico, rigoroso e formale; tuttavia ciò non toglie che sia giustificata la qualifica di *sapere*.

Vediamo ora l'esperienza personale della vita. «Non solo l'uomo vive il suo vivere, ma inoltre, mentre fa questo, si forma in lui, senza il suo assenso né premeditazione, spontaneamente, un'idea o una conoscenza di ciò che è la vita. La lingua corrente ha coniato un'espressione per denominare questa conoscenza spontanea che l'uomo ottiene su cosa sia l'esistenza umana. La chiama "esperienza della vita"»[15]. Naturalmente non si tratta di un sapere di tipo scientifico e formale, il che rappresenta uno svantaggio. In cambio si ha una maggiore concretezza e aderenza alla vita reale:

> «Si noti che questa esperienza della vita è un sapere che non rimane più o meno fuori dalla vita che lo possiede, come è per il sapere scientifico; piuttosto, l'esperienza della vita è parte integrante ed efficiente della vita stessa. Ne è uno degli elementi costitutivi. Man mano che l'uomo la acquisisce, modifica il suo stesso vivere. Orbene, questo sapere che chiamiamo "esperienza della vita" non lo acquisiamo in modo riflessivo, con uno speciale sforzo intellettuale, come il sapere scientifico, ma si va formando in noi automaticamente, anche senza volerlo. La vita, vivendo se stessa, si va come chiarendo a se stessa, come scoprendo la sua stessa realtà, e questa scoperta a sua volta entra a far parte della vita, si riconverte in vita, e così di seguito. È l'unico sapere che contemporaneamente e di per sé è vivere. Proprio per questo ha l'inconveniente che *non lo si può trasmettere. Non è trasferibile*, e ogni nuova generazione non ha altro rimedio che ricominciare dal principio la sua esperienza di vita»[16].

---

[15] J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., 25.
[16] *ibidem*.

Dunque, si dà una situazione abbastanza drammatica: l'unico sapere che è anche vivere, non è trasmissibile. Questo implica che è costitutivo di ogni tradizione il pericolo della disgregazione, non per incapacità degli uomini del sapere, ma per impossibilità di trasmettere il sapere posseduto.

Tuttavia, questo carattere di intrasmissibilità si riferisce ora al sapere relativo all'esperienza personale della vita. Non c'è un'incomunicabilità così assoluta quando si parla di esperienza collettiva. Piuttosto, su di essa incombe un altro rischio: rischio di sclerosi, di falsificazione, di condurre gli uomini a una vita falsificata e in autentica:

> «Le cose che ci accadono, di per sé lasciano in noi un precipitato che cristallizza in qualcosa di simile a regole, ricette, osservanze che, a loro volta, articolandosi le une con le altre, disegnano il profilo di ciò che è la vita. Non è questione di ragionamento. L'esperienza della vita è irrazionale e per ciò stesso i suoi dettami ci si impongono inesorabilmente, per quante ragioni vogliamo contrapporre loro»[17].

Come si diceva, c'è un'analogia tra esperienza personale ed esperienza collettiva della vita sociale. Un esempio di questo sapere è la concezione classica delle trasformazioni dello stato, che troviamo in Erodoto, Platone, Aristotele e Cicerone: dopo vicende che hanno occupato un arco di tempo enorme, millenario, si precisa una concezione che sembra racchiudere l'ultima parola dell'uomo grecoromano in fatto di politica: ogni forma di governo ha in sé il suo vizio congenito e pertanto degenera inevitabilmente. La sequenza è nota: la monarchia si corrompe in dittatura; questa è rovesciata da un'aristocrazia che si corrompe in oligarchia; a sua volta, questa è rovesciata da una democrazia che si corrompe in caos e anarchia, da cui emerge la figura di un capo che ristabilisce l'ordine; se questo accade, e se l'ordinamento risulta efficace, la tirannide evolve in senso monarchico, e il ciclo ricomincia. La soluzione teorica al problema dello stato, inteso come realtà intrinsecamente corruttibile, fu trovata nell'idea della costituzione mista: uno stato che assommasse il meglio di monarchia, aristocrazia e democrazia, e dove si raggiungesse un equilibrio capace di impedire la corruzione delle forme politiche. Per Ortega questa è un'utopia derivata dalla disillusione di persone che ormai non si aspettano più nulla dalla politica.

Questo stato d'animo riguardo alla politica è generale nell'epoca di Cicerone: un secolo di acuta crisi che sembra presentare numerose analogie con il nostro ventesimo secolo. Dunque, se Roma è in qualche misura paradigmatica, la soluzione che essa ha dato alla crisi potrebbe interessare anche noi. Dalla crisi del I secolo a. C., l'uomo antico uscì con la soluzione dell'Impero Romano: cioè lo stato universale che, come tipologia di stato, si profila anche nel nostro mondo contemporaneo. Lo stato universale non è solo una questione teorica del pensiero politico, ma è anche una questione

---

[17] *ibid.,* 26.

concreta: si tratta di dislocare il potere politico dalle sedi nazionali a un centro diverso, con una trasformazione non lieve del modo di concepire il potere. C'è, insomma la questione del comando, che per Ortega ha una collocazione centrale.

Comandare, in senso lato, significa imporre ad altri uomini la decisione adottata da una persona, cioè presa da una volontà personale: *manus dare* significava sia inviare truppe di rinforzo, sia arrendersi a queste truppe e, nel mondo romano, l'intervento militare era caratterizzato dal potere decisionale del generale, non regolato da leggi previamente stabilite. L'etimologia del termine ci rimanda a un contesto strettamente militare. La stessa cosa accade per un'altra parola chiave: *imperium*, da *imperator*, termini anch'essi attinenti al comando dell'esercito. L'impiego di questi termini nel mondo militare precede il loro uso nel mondo civile[18]. Questo passaggio dal campo militare al campo civile, che era caratterizzato da una diversa concezione della legge e del potere, attesta un cambiamento radicale circa la credenza vigente in materia di potere pubblico e di comando; il che, posto nei termini di un cambiamento paradigmatico, al modo in cui lo intende Toynbee, è quantomeno allarmante. Roma arriva all'idea dello stato universale, con una preoccupante modificazione della sua concezione del potere. Il suo problema, e il nostro attuale, è capire chi deve comandare[19].

29. Rex e imperator

Dell'unica esperienza di stato universale che appartiene alla nostra storia, l'Impero Romano, non comprendiamo bene la natura giuridica: il potere concentrato nelle mani di Augusto è enorme e inusuale. Per legittimare il suo stato, Augusto si attribuisce due titoli che, nella tradizione romana, sono i più anomali: il tribunato del popolo e l'*imperium militare*, che non era un'istituzione civile. Con Augusto, questo *imperium* diventa un'istituzione civile, ed è questo il punto più oscuro.

---

[18] Nei latini la differenza tra potere civile e potere militare è molto marcata almeno in tutta l'età repubblicana. «Il capo dell'esercito dava ordini secondo il suo arbitrio e la sua responsabilità alle forze che erano sotto il suo controllo, cioè "imperava". Invece, i magistrati civili della Grecia e di Roma erano qualcosa di molto diverso dal dare ordini procedenti da un arbitrio personale; il magistrato greco e romano non è una persona; comincia con lo spersonalizzarsi e tutta la sua funzione consiste nel far compiere la legge, nell'applicare i regolamenti. Non ha volontà [propria] e perciò Cicerone, nel suo trattato *De republica*, dirà che il magistrato è una legge vivente» (*ibid.,* 60).

[19] Già questo pone il problema della continuità tra la civiltà greco romana e la nostra. Ortega accoglie la tesi che parla di due civiltà tra loro irriducibili. Ciò che le separa è, per Toynbee, un «interregno» di caos, da cui emerge un nuovo corpo storico, a partire dall'impero di Carlomagno. Per Ortega, oltre a questo fatto ne esiste un altro di importanza ancor maggiore, ed è la perdita dell'unità sociale del Mediterraneo, a seguito dell'avvento dell'Islam. Sulle due sponde del Mediterraneo si affacciano ora due civiltà diverse, che si comprendono poco e male. Questo cambiamento spinge ad invertire il dinamismo vitale e i popoli latini si volgono verso l'interno del continente europeo.

Tornando indietro nel tempo, verso il 190 a. C., all'apice della potenza romana, *imperium* designa formalmente il massimo potere esistente, ma nella realtà concreta «un» potere assoluto non esiste più da molto tempo: sono di fatto inutilizzati alcuni poteri formali dei consoli, e vi sono prassi non più seguite. Questo indica che nel 190 c'è una contraddizione tra lo stato legale e lo stato di fatto; c'è una situazione ufficiale «vigente convenzionalmente, con una vigenza irreale, pertanto una vigenza senza vigenza effettiva»[20], e accanto ad essa una situazione reale, che non si riflette nelle formule giuridiche, ma che gode della vigenza piena. «Nel mio modo di pensare la storia - scrive Ortega - un fatto tale significa per me automaticamente che questa vigenza ideale non è vigenza, perché non è un presente storico pieno, ma è un mero residuo e una sopravvivenza del passato, nullo come ogni spettro»[21]. Il fatto è strano, e Mommsen se ne era reso conto, dicendo che nella Roma repubblicana si prolunga il potere che era stato dei re, «benché debilitato». Questa espressione di Mommsen è contraddittoria, ma non per errore dello storico, bensì perché la realtà stessa non è coerente: c'è un potere assoluto, ma debilitato. Ora, questa confusione non è un fatto originario, ma rappresenta una situazione che si è creata nel tempo. Dunque occorre comprendere la realtà *imperium* in termini di ragione storica. Infatti, tornando indietro nel tempo, la parola *imperium* è meno equivoca e si trova solo nell'ambito del linguaggio militare, dove indica un'istituzione annessa al comando dell'esercito[22]. Nel 190, *imperator* era poco più di un titolo onorifico: la sua connessione con il possesso dell'*imperium* è perduta.

Etimologicamente, *imperare* viene da *im-parare*, preparare tutto il necessario per un'impresa, organizzarla, intraprendere un'iniziativa. Questo rimanda a un fondo molto antico:

> «Nei popoli primitivi, lo Stato non esiste; cioè, non esiste alcuna organizzazione creata e stabile, che eserciti le funzioni di Stato. Ciò che noi chiamiamo Stato, che è in definitiva l'esercizio del potere pubblico, del comando, è una cosa che nella collettività primitiva accadeva solo in modo intermittente, a tratti, con relativa periodicità,

---

[20] *ibid.,* 91.

[21] *ibidem.*

[22] «A Roma il capo dello Stato fu inizialmente il re. Il suo potere era unipersonale e assoluto. Era contemporaneamente capo dell'esercito, legislatore e giudice supremo. Cioè possedeva in modo esemplare, e senza alcuna debilitazione, il pieno *imperium*. La rivoluzione sloggia la monarchia e in luogo del re vengono designati due sommi magistrati, due capi dello Stato chiamati consoli. Come capi dello Stato conservarono, per inerzia storica, tutti i poteri del re, solo che ora questi vennero separati in poteri fuori dalla città - *militiae* o militari - e poteri della città - *domi* o civili... Nel 190 non avviene più, né necessariamente né normalmente, che i consoli siano generali... Così l'*imperium militare*, l'unico autentico, rimase ascritto al proconsolato» (*ibid.,* 93). La guerra non era diretta dal console in carica, ma da chi era stato console l'anno precedente, il proconsole, o sostituto del console.

prodotta dalla necessità urgente di fronte a un pericolo speciale»[23].

In situazione di crisi emerge un'autorità occasionale, che in fondo è un potere pubblico, ma non è propriamente lo stato. L'*imperator* è colui che, in un frangente disperato, prende l'iniziativa e propone un programma di azione: un condottiero momentaneo. Diversa la natura del capo dello stato, inteso come istituzione formale: il *rex*. «Quando la vita dei popoli si va organizzando, quando l'esistenza sociale progredisce, appare la figura del *Rex*, che ha un'origine religiosa oltre che militare e amministrativa e la sua apparizione nella storia del popolo rappresenta una fase di miglioramento morale, di crescita della vita intera»[24].

Il *rex* non è diverso solo dal primitivo *imperator*, intraprendente e occasionale, ma anche dall'*imperator* che compare, ufficialmente, nel periodo dello stato universale, nell'Impero Romano. Nella fase primitiva, l'autorità del capo momentaneo deriva dal fatto che ha un progetto: prende un'iniziativa e ottiene un seguito (*socius* deriva da *sequor*, seguire). Lo legittima il solo fatto di agire per iniziativa personale. Dunque, quando viene chiamato *imperator*, non lo si denomina sulla base di un titolo giuridico, ma facendo uso di un semplice sostantivo della lingua comune. In tal senso, Ortega dice che *chiunque* può diventare *imperator*: non esistono leggi vigenti che stabiliscano a priori a chi spetti questo *imperium*, e dunque può prenderlo il primo che capita.

Questo non accade più per la figura del *rex*. Quando la vita sociale cresce e si svolge nella normalità, si creano usi e istituzioni:

> «Le dispute tra gli uomini, per questo o quel motivo, soprattutto per la proprietà delle terre - cosa in cui i romani erano ipersensibili - portano con sé il raggiungimento di formule di compromesso che, stabilizzandosi secolo dopo secolo, in un'oscura continuità, finiscono col sembrare immemoriali; diventeranno le istituzioni di diritto privato. Ma è anche maturata una complessa e al tempo stesso precisa concezione della vita e del mondo. Che lo voglia o no, ogni uomo per vivere non ha altro rimedio che avere un'idea su cosa sia la sua vita e pertanto su cosa sia il mondo in cui si svolge. Ma in un popolo come quello di Roma, e come in tutti i popoli che sono esistiti in tutti i tempi, la concezione del mondo - del popolo come tale - è e non può essere altro che una concezione religiosa. Un individuo, o un gruppo di individui, può vivere con una concezione del mondo che non sia religiosa, bensì per esempio scientifica; ma un popolo come tale non può avere altra idea del mondo che un'idea religiosa»[25].

Essendo riferita al popolo come tale, questa fede religiosa non è una

---

[23] *ibid.,* 95.
[24] *ibid.,* 96.
[25] *ibid.,* 106.

teoria formale, ma una *credenza* vigente, originatasi nell'esperienza collettiva della vita, cui si è fatto riferimento in precedenza. Ad ogni modo, appare in piena luce l'elemento che separa e contrappone le figure del *rex* e dell'*imperator*. È ben vero che entrambi comandano, e con il consenso dei loro soci o seguaci; tuttavia rappresentano due diverse risposte alla domanda su chi deve comandare. Nella situazione di emergenza, la risposta è: comanda il primo che capita, purché abbia una via di uscita dalla situazione di crisi. Nell'altro caso, la risposta è: comanda chi ne ha il diritto. Ovvero, la normalità della situazione sociale governata dal *rex* include il sapere previamente chi sarà il successivo regnante, o come sarà eletto: il *rex* non comanda perché è capitato lì con un'idea valida e con un coraggio maggiore, ma comanda sulla scorta di un diritto formale e precedente. Il diritto, in questo caso, si fonda sulla credenza compatta della comunità:

> «I principali riti che si riferiscono ai temi più importanti della vita pubblica non possono essere officiati da chiunque, ma da certi uomini appartenenti a determinate famiglie che, nel corso di secoli oscuri, erano emerse sulle altre, sia per il loro valore guerriero, sia per l'abbondanza di ricchezze, sia per la loro religiosità. Questo dà luogo alla comparsa della prima autorità stabile e alla prima sembianza di Stato permanente nella figura del direttore dei sacrifici, pertanto dei riti religiosi, cioè dell'uomo la cui missione è compiere con esattezza i riti della vita religiosa collettiva. Questi fu chiamato *rex* - re - che significa rettore, perché regge o dirige i riti religiosi»[26].

Si pone, dunque, una connessione tra il carattere permanente e stabile dello stato e le qualità richieste al governante. Alcune di queste sono pratiche e vanno sotto il segno dell'utile: il *rex* è capace di guidare azioni militari e dispone di ricchezze proprie. Altre rivelano il possesso di qualità di tipo superiore: la capacità di far da tramite tra l'uomo e gli dèi, o di rendere efficaci i riti. In questo caso non si tratta di abilità naturali o acquisite, ma di un vero e proprio carisma:

> «Dunque, abbiamo già l'istituzione della regalità, che sorge anzitutto come ufficio religioso, ma - non essendosi ancora differenziate le funzioni - *su questa funzione di sommo sacerdote ricadono tutte le competenze*» [vale a dire: tutte le funzioni del re, anche quelle politiche, economiche e militari, gli competono a seguito del fatto che egli ha un carisma religioso] «Il re sarà contemporaneamente generale dell'esercito, legislatore e giudice supremo. Egli eserciterà in modo pieno l'*imperium*. Questo ci rende manifesto come nel primo Stato che meriti tale nome, perché è il primo *stabile*, permanente, il capo non è più uno qualunque, ma qualcuno che ha diritto a esserlo. Quest'uomo, il *rex*, il re, non è più capo, condottiero [*caudillo*!], o quel che sia, in

[26] *ibid.,* 107.

> modo spontaneo, ma lo è perché ne ha diritto, e ne ha diritto perché tutto il suo popolo crede che gli dèi vogliono che lo abbia, avendo affidato al sangue della sua famiglia il dono di dare efficacia ai riti, quella grazia magica o, come dicevano i greci, quel *carisma* di essere più vicino degli altri agli dèi. E poiché tutto il popolo dipendeva dal favore degli dèi, quest'uomo sarà assolutamente imprescindibile per la comunità. Dunque, il re è capo dello Stato non in modo spontaneo, come il primitivo *imperator*, ma con titolo legittimo. Non si è notato con la dovuta attenzione che lo storico Sallustio, quando fa un riassunto di tutta l'antichità di Roma... ritiene importante far notare la peculiarità della legittimità del re, parlando di *imperium legitimum*... Il re, dunque, è capo dello Stato con un titolo che *proviene dalla grazia di Dio*... La legittimità originaria, prototipica, l'unica compatta e satura, è stata in quasi tutti i popoli conosciuti il *re per grazia di Dio*. Di pura, non ne *esiste* altra. La questione sta in che cosa si intenda con "esiste", perché questo non implica per forza che *esista* sempre. Implica solamente che di legittimità pura esiste solo questa, quando esiste»[27].

30. Legittimità e illegittimità

La figura del *rex* presenta dunque tratti opposti a quelli dell'*imperator*, su questioni capitali quali il fondamento dell'autorità e la legittimità nell'esercizio del potere. È dunque singolare che Augusto ricorra proprio al concetto di *imperium* per legittimare il suo comando. D'altronde, questa non è la sola anomalia presente nella paradigmatica storia romana. Già era stata anomala la cacciata dei re che, se nacque da un'iniziativa aristocratica, fu necessariamente portata a termine con il concorso del popolo, che sostenne l'inevitabile reazione etrusca. Ora, *populus*, in senso stretto, era l'insieme dei cittadini organizzati militarmente: da *populus* derivano *publicus* e *res publica*. Questo concorso sfociò nella nuova forma dello stato, successiva

---

[27] *ibid.,* 108. Naturalmente, che la monarchia sia la sola forma di stato legittimo non è da prendersi come un'opinione politica, né come un programma o un'ideologia. Ortega ha cura di chiarirlo (anche se all'epoca la figura del *caudillo* dominante in Spagna ne usciva piuttosto malconcia): «Io suppongo che quanto sto dicendo non venga inteso come una mia opinione politica, che qui risulterebbe eccessivamente impertinente, ma come la descrizione della realtà storica più normale. Non è che io, privatamente e personalmente, creda che la monarchia debba essere l'unica forma di governo legittima... Ciò che sostengo non ha nulla a che vedere con eventuali opinioni politiche mie o di altri. Ciò che sostengo è che quando è esistita in un popolo, in Grecia, in Italia, in Europa, una legittimità piena e pura, questa è stata sempre la monarchia, che lo si voglia o no. A questa legittimità primigenia ha fatto prematuramente seguito a Roma una legittimità repubblicana che non è più pura per grazia di Dio, che non è più fondata solo sul credere che Dio ha assegnato ad alcune famiglie il diritto esclusivo di comandare - ma si crede che la legge emani dalla volontà congiunta del senato e del popolo» (*ibid*., 112).

all'espulsione dei re: il *senatus populusque*. Questa forma nuova dello stato non volle interrompere del tutto la continuità col vecchio regime, soprattutto in relazione al piano religioso (è noto che venne conservato un *rex sacrorum*). Il senato è sentito come l'istituzione rappresentativa dell'antica legittimità, dell'*auctoritas patrum*[28].

Ora, col passar del tempo, il senato viene visto come *il passato*: non solo continuità, ma anche presenza nel mondo attuale di un mondo i cui canoni sono diversi: le nuove situazioni storiche obbligano a fondare nuove istituzioni, evidentemente prive del carisma di cui godono le antiche e sostenute solo dalla loro efficacia reale. Di fronte al senato, il presente di Roma è la plebe:

> «Questo presente, che è la *plebe*, sente quel passato venerabile come in effetti passato, come una cosa che viene dal fondo misterioso e sacro dei tempi ma, al tempo stesso e per ciò stesso, lo sente come l'esemplare legittimità. Ma questo passato, posto che lo sia, non può essere senz'altro il presente; deve adattarsi al presente. Questo adattamento è una lotta incessante che durerà cinque secoli. Perché questa dualità tra il legittimo e la germinante illegittimità può dare come risultato solo ciò che ho chiamato la legittimità deficiente, debole, non satura, dubbia, fragile della Roma repubblicana, che fa seguito a quella piena, compatta e satura della monarchia... Perciò la nuova legittimità deve inevitabilmente consistere in una lotta costante»[29].

Il *senatus populusque* è, in fondo, il passato e il presente di Roma uniti e contrapposti. Questa unione conserva molto della legittimità tradizionale, legittimità che viene meno quando si passa ad una prevalente disunione.

Commenta Ortega:

> «Qualcosa è giuridicamente legittimo - il re, il senato, il console - quando il suo esercizio del Potere è fondato sulla credenza compatta, nutrita da tutto il popolo, che in effetti è un potere esercitato da chi ne ha il diritto. Ma come abbiamo visto, questo diritto non viene riconosciuto al re come un fatto isolato, piuttosto, la credenza che sia il re o il senato ad avere diritto di governare esiste solo come parte di una credenza totale in una certa concezione del mondo, condivisa in modo uguale da tutto il popolo; insomma, il *consensus*. Questa concezione, abbiamo detto, è, deve essere religiosa. Ne deriva che, quando per una causa o per l'altra, questa comune credenza totale s'incrina, si indebolisce o svanisce, con essa s'incrina, si indebolisce o svanisce la legittimità. *E poiché questo accade irrimediabilmente nel processo di ogni storia*, in essa giunge, senza rimedio, una data in cui

---

[28] *ibid.,* 115.
[29] *ibid.,* 116.

> gli uomini, per così dire, si svegliano un bel mattino e trovano che non *c'è* più legittimità, che si è volatilizzata, benché nessuno abbia minimamente tentato di incrinarla. Potrà sussistere un tale o talaltro gruppo di cittadini che continua a credere con la stessa fermezza nella concezione religiosa tradizionale, e di conseguenza nella legittimità del re. Ma qui non si sta parlando *di ciò che creda un individuo o un gruppo*, ma di ciò che crede il *popolo intero, che è ciò da cui nasce, si nutre e si sostiene tutta la legittimità*»[30].

Abbiamo dunque uno schema organico, articolato nei seguenti punti:

1) la legittimità nasce da una credenza compatta e vigente presso un popolo;

2) questa credenza si manifesta storicamente come credenza religiosa, e legittimità politica significa comandare sulla scorta di un carisma, una grazia divina, non solo rivendicata soggettivamente dagli aspiranti al potere, ma anche attestata nella vita sociale (ovviamente in modo conforme ai criteri richiesti dalle culture arcaiche);

3) c'è un momento in cui questa credenza si rompe e non può essere sostituita da un'altra credenza vigente e compatta come la precedente;

4) quindi non si produce piena legittimità;

5) quindi, la rottura della credenza iniziale inaugura una fase che «ci appare formalmente costituita come illegittimità[31].

È la modernità.

Bisogna tenere presenti due fattori molto importanti. Anzitutto, la vigenza di una credenza unitaria non significa che la nazione sia un corpo monolitico e compatto, tendente all'immobilismo. Inoltre, se è quasi fatale che la vigenza iniziale venga meno, non è però detto che la vita come illegittimità sia l'unico esito, o l'esito definitivo di questa crisi; né è detto che non possa esistere una via di salvezza che superi l'illegittimità *senza* tornare indietro, cioè senza abbandonarsi all'utopia impossibile di ogni tradizionalismo ideologico.

Scrive Ortega: «L'unità della vita romana, che è stata la più solida conosciuta, non fu un'unità regalata, inerziale, ma un'unità guadagnata, ottenuta precisamente attraverso l'urto tra il formidabile dinamismo e l'animo attaccabrighe di tali gruppi sociali [=le clientele]; fu unità di equilibrio di forze, pertanto di compromesso»[32]. Questo equilibrio fu possibile, pur nella differenza degli interessi in campo, finché tutte le fazioni sociali facevano appello ad una stessa credenza basica comune. Orbene, questo dinamismo, la sostanziale unità di fondo, sono fattori che alimentano una crescita della vita. Si tratta intanto di una crescita quantitativa: nella società si diffonde un certo benessere. Ma questo arricchimento quantitativo si trasforma subito in un fatto di ordine qualitativo: non si tratta solo di

---

[30] *ibid.,* 118.
[31] *ibid.,* 119.
[32] *ibid.,* 128.

avere più mezzi a disposizione, ma di avere più possibilità di scelta, possibilità di più modi di vivere: rispetto al passato, c'è un allargamento del repertorio vitale:

> «Questo arricchimento, questa forma di vita più abbondante, ha di fronte al passato l'enorme vantaggio di essere priva di consacrazione. Sono idee, cose, condotte, usi, sorti gradualmente, oggi l'uno, domani l'altro, e che sono meri, nudi e crudi fatti; ma al tempo stesso sono, per così dire, materialmente e tecnicamente più vari, abbondanti, soddisfacenti ed efficaci di quelli antichi. Dunque costituiscono un programma di esistenza enormemente più nutrito del precedente»[33].

Vedremo presto che questo arricchimento comporta la rottura della situazione di legittimità vigente e questo ci fornisce una prima indicazione sul perché questa rottura sia inevitabile nell'arco della vita di una comunità: la produzione della ricchezza - e con essa della possibilità di scegliere modelli di vita diversi - è il risultato stesso della tradizione. C'è arricchimento per il puro fatto che viene conservato il vecchio. Dunque, la crescita vitale, in via di principio, non è contro la tradizione; pertanto è difficile pensare che la vita come illegittimità sia *necessariamente* qualcosa di intrinsecamente negativo. Se la tradizione produce la crescita, e se l'ampliamento delle forme di vita possibili è modernità, allora la modernità è costitutivamente inclusa dentro la tradizione, è una fase della realtà storica della tradizione. Però non si può dire che esistano *solo* queste due fasi: su questo punto, Roma non è paradigmatica; anzi, si sfalderà il carattere paradigmatico inteso al modo di Toynbee.

Intanto, i romani entrano in contatto con nuovi modi di vita, e si rendono conto che questi si oppongono ai modi tradizionali:

> «Hanno la percezione di essere entrati in un nuovo modo di esistenza, in una forma di esistenza dai modi nuovi, pertanto *mod-erna*... Sembra indubitabile che per ogni popolo arrivi un momento in cui scopre la *modernità invadente* della sua vita, di contro alla *tradizionalità legittima* di quella antica. Ogni modernità è già *inizio* di illegittimità e di sconsacrazione»[34].

Poniamoci una domanda: se la modernità ha come risvolto l'illegittimità, la legittimità arcaica non ha forse come risvolto il fatto di essere una prospettiva parziale, eppure in qualche modo resa assoluta dall'assenza di prospettive diverse o concorrenti? In tal caso, se una credenza tradizionale perde vigenza (il che non implica che sia riconosciuta errata, così come l'esser vigente non implica che sia certamente vera), questo potrebbe anche avere un risvolto positivo, come ampliamento di orizzonti e aumento delle

---

[33] *ibid.,* 129.
[34] *ibidem.*

conoscenze. Dunque non è necessario che la perdita della vigenza tradizionale sfoci nel rifiuto della tradizione: potrebbe portare, in via di principio, ad una integrazione tra la tradizione e le nuove idee:

> «Questo fatto, che la modernità sia di per sé germinante illegittimità e sconsacrazione, può non piacere a molti di noi, ma qui non siamo venuti ad esporre in modo impertinente i nostri gusti privati, ma a tentare di accertare cosa *sono* le cose, che ci piaccia o non ci piaccia... Il fatto è che arricchimento significa modernità, e modernità è germinante illegittimità, vita senza consacrazione certa. Ma se la modernità significa vita senza consacrazione, evidentemente ha altri vantaggi rispetto alla vita legittima, giacché si verifica inesorabilmente che essa trionfi presto sulla tradizionalità legittima. Questi vantaggi della modernità sono a loro volta limitati da nuovi svantaggi... Lo svantaggio, il morbo che l'arricchimento della vita globale di un popolo porta con sé, fa tutt'uno con le cause che lo hanno originato, che hanno originato la modernità. La vita di un popolo si amplia, complica e arricchisce nello stesso tempo in cui entra in contatto con un numero sempre maggiore di nuovi popoli diversi, con altri modi di esistenza divergenti dal suo. Si rende conto in forma intensiva che, in effetti, esistono altri modi di essere uomo diversi dal modo unico che praticava e conosceva: il suo, quello tradizionale, immemoriale»[35].

Dietro la contrapposizione tra modernità e tradizione si deve dunque porre una differenza oggettiva nella situazione sociale. Tradizione è l'esistenza di un popolo concentrato in se stesso, nel suo modo di vita legittimo e consacrato, e tuttavia non unico: vive immerso nella credenza vigente, che è un fatto sociale. Modernità è l'assenza di questo elemento sociale:

> «La vita di un popolo, in ciascuna delle sue fasi, si può caratterizzare con uno di questi due atteggiamenti: uno, l'essere aperto ad altri modi diversi di essere uomo, differenti dal suo; l'altro, di essere non direi chiuso, perché sarebbe improprio, epperò sì immerso nel suo proprio modo di essere, attento solo ad esso; insomma, assorto in se stesso»[36].

L'illegittimazione della credenza vigente presenta, dunque, un aspetto positivo e uno negativo: la differenza sta nel modo in cui si fa uso della rottura che innesta nella tradizione un nucleo di possibilità nuove. Ora, queste possibilità possono essere usate in modo positivo o in modo negativo: questo ci permette di ipotizzare una discriminante tra diverse forme di modernità possibili. Questo è un punto molto importante. Il cambiamento consistente nel passaggio da una situazione che ammette una

---

[35] *ibid.,* 130.
[36] *ibid.,* 131.

sola possibilità di vita a una situazione che ammette molteplici possibilità di vita, è un fatto oggettivo, che coinvolge immediatamente la struttura stessa della vita personale; è

> «il cambiamento radicale che per un uomo rappresenta il passaggio dal non conoscere altro modo di pensare che quello tradizionale suo... allo scoprire ed aver presenti altri vari modi, molto diversi, dinanzi ai quali si trova come davanti a una tastiera di possibilità, di possibili modi di pensare o idee *tra le quali può e deve scegliere da solo*. Mentre nella vita in regime di tradizionalità l'uomo non sceglie da solo il suo modo di pensare, né la sua condotta..., quando la sua vita si arricchisce, *non ha altro rimedio che scegliere secondo il proprio criterio individuale quale tra queste possibilità adotterà e farà sua*»[37].

Non sarà che la vita *autentica* è resa possibile solo dalla crisi della vigenza della credenza tradizionale? Naturalmente, questo ha come prezzo che diviene possibile anche l'inautenticità. Ma allora, l'autenticità potrebbe essere il criterio di legittimazione e consacrazione delle scelte, e questo rende pensabile - e quindi progettabile - una *modernità della tradizione*. Una modernità in cui le scelte sono legittimate dall'autenticità, dalla vocazione, sarebbe contrapposta a una modernità caratterizzata dal fatto che l'allucinazione del nuovo ha abbagliato gli uomini e rende impossibile articolare il presente con il patrimonio ereditato dal passato. E se, in termini orteghiani, la modernità illegittima è la fase storica da cui dobbiamo curarci oggi, allora la nuova età contemporanea, o post-moderna che dir si voglia, potrebbe essere non un nuovo inizio del solito ciclo storico stantio, ma un nuovo, inedito uso delle possibilità prodotte finora, come strumenti a disposizione per realizzare la propria personalità autentica. In questa prospettiva, non si avrebbe rifiuto del moderno né dell'antico, ma subordinazione di entrambi al problema umano del «che fare», ovvero «chi essere». Si ricordi che questo problema costituisce l'ingresso nell'esperienza personale del sacro.

Ciò che caratterizza oggettivamente la condizione di modernità, è la possibilità di attuare alcune opzioni anziché altre. Non è che il nuovo sia necessariamente falso, e dunque non c'è niente di moralmente illegittimo nell'avere possibilità di scelta. Tuttavia, la sola presenza della possibilità di scegliere rende relativo il vecchio, che prima era immemoriale, sacro, e assoluto. In sostanza, Ortega riesce ad articolare due termini che per tutto l'Ottocento erano stati contrapposti polemicamente, in forma di ideologie irriducibili: progressismo e antiprogressismo, reazione e rivoluzione, ecc. In definitiva, tradizione e modernità erano state pensate come categorie metastoriche, avevano assunto un'intonazione metafisica, e per questo stesso motivo avevano perduto la loro dimensione propriamente storica. Da parte positivista o tradizionalista, idealista o ultramontanista, la storia umana era

---

[37] *ibid.,* 136.

stata analizzata alla luce di concetti astratti, dialettici, metafisici[38], ed era stata vista come lo scenario in cui andavano a compiersi «leggi» o eventi di carattere più o meno trascendente, di cui l'uomo sarebbe oggetto, prima che artefice. Ortega fa una cosa semplice ed enorme: si riappropria della storicità della storia, e arriva alle seguenti conseguenze:

1) il passaggio dalla tradizione alla modernità è un cambiamento storico, che ha nella storia le sue cause e i suoi esiti;

2) questo cambiamento non dipende da una Ragione o Legge o Dialettica esterna alla storia e da indicarsi rigorosamente con lettera maiuscola, la quale Maiuscola rappresenta una struttura a priori che si compie nella storia; al contrario, il mutamento storico è la reazione libera degli uomini di fronte a un mutamento delle loro circostanze. Essendo libera, questa reazione è anche rischiosa.

3) Se la reazione è libera, la modernità è una fase che può dare esiti diversi e imprevedibili, ma sempre frutto di scelte umane. Naturalmente si tratta di scelte che si radicano nel bisogno di autenticità e che vengono progettate nella meditazione personale, secondo le modalità descritte in precedenza.

4) Tradizionalismo e modernità vengono dunque articolati alla luce di un punto di vista superiore, che giustifica le ragioni dell'uno e dell'altra, ma aggiunge qualcosa che mancava ad entrambi.

Un'altra avvertenza completa il quadro: con l'arricchimento della vita, e con le possibilità di scelta, fa la sua comparsa la ragione teoretica e con essa il razionalismo:

> «La ragione nasce dal fatto che l'uomo si vede obbligato a scegliere per conto suo e a suo rischio tra queste molteplici possibilità di modi di pensare, di fare, di essere, al fine di convertirne una in possibilità sua, nella quale porrà la sua vita, momentaneamente o in modo continuato. Nella credenza [tradizionale vigente] l'uomo non sceglie il suo modo di credere o di pensare, ma al contrario è certamente immerso nella sua fede, senza sapere da dove vi è entrato e senza che gli venga in mente di volerne uscire. La sua credenza non gli sembra neppure credenza, bensì la realtà stessa»[39].

31. La modernità romana

A Roma, la necessità di scegliere tra vari tipi di vita si presenta come

---

[38] Basti pensare ad interpretazioni della storia quali quella di Spengler, o di Evola, di Guénon; oppure, sull'altro fronte, l'interpretazione di Comte. Rientrano in questa filosofia «antistorica» della storia anche certe visioni provvidenzialiste alla De Maistre ma anche, nella misura in cui non compie il suo programma di «materialismo storico» lo stesso marxismo.

[39] *ibidem*.

perplessità di fronte ad altre religioni, con cui la città è entrata in contatto: è questo sconcerto che conduce rapidamente al punto di massima frattura con il patrimonio tradizionale:

> «L'inverecondia di uomini come Cesare, Clodio, Marcantonio si spiega solo se si avverte che il mondo intorno a loro è già deliberatamente *contro* i costumi antichi, che disprezza e ridicolizza, postulando frivolamente contro di essi *res novas* - cioè l'innovazione per l'innovazione, la riforma per la riforma. Questo prurito o mania per il nuovo, semplicemente perché è nuovo, questo *novissimo* è sintomo infallibile del fatto che una modernità è arrivata al suo culmine e si consumerà presto, lascerà il passo a un'altra cosa che non è più modernità»[40].

Dunque, i romani dànno una risposta francamente inautentica alle questioni poste dalla modernità. Scegliere il nuovo perché è nuovo, e non perché è in sintonia con la propria autenticità, equivale a falsificarsi e ad abdicare di fronte alla moda. Da qui la disgregazione della vita tradizionale romana nell'arco di un secolo, dal 190 al 90. È un processo dissolutivo che, *nella sua ultima fase*, arriva alla politica:

> «Non si crede più nel senato, né lo si rispetta, tra l'altro perché le famiglie senatoriali sono state le prime a degenerare, e i primi a rivoltarsi, a far rivoluzioni contro la sua venerabile autorità, ne sono membri eminenti. L'una di seguito all'altra si succedono tutte le insubordinazioni: dei cavalieri o *equites*, dei plebei, degli schiavi con Spartaco, degli alleati. Ma beninteso, sotto tutte palpita la crescente convinzione che è possibile un enorme benessere... e che tutti possono parteciparne. È ciò che, in quella civiltà dalla tecnica insufficiente, *corrisponde alla coscienza vigente in questi ultimi tempi* che l'uomo possiede una ricchezza illimitata, che ce n'è per tutti, che bisogna reclamarla con petulanza e con violenza, ché se non la ottengono tutti è solo perché alcuni la rubano»[41].

Dunque, c'è una corrispondenza non tanto tra la modernità di Roma e la nostra, quanto tra i suoi esiti perversi e i nostri. Il che, come sempre accade in Ortega, ricollega l'analisi storica al presente. Solo che il presente risulta ora illuminato da una luce sinistra.

La società romana non riesce a gestire le sue possibilità di vita con il ritorno all'autenticità personale, e la situazione degenera fino ad un vero e proprio stato di caos. Di fronte ad esso, si ha un esito imprevedibile: il popolo romano «torna alla situazione di illegittimità», cioè allo stato di emergenza sociale da cui emerge l'*imperator* e non il *rex*: «La situazione

---

[40] *ibid.,* 149.
[41] *ibid.,* 152.

delle cose non ha vie d'uscita, non ha in sé alcuna soluzione organica e seria»[42]. Da qui nasce lo stato imperiale:

> «Questo Stato imperiale, che inizia con Augusto, eserciterà l'imperio in una forma superlativa, fino ad allora mai sperimentata. È la pressione del Potere pubblico pura e nuda di consacrazione. *Pertanto lo Stato aumenta la sua pressione sugli individui* rigorosamente nella misura in cui la credenza [comune] diminuisce e conformemente a questa diminuzione. La credenza era una disciplina interna e, col suo venir meno, si intensifica automaticamente la disciplina esterna»[43].

Osservando l'evoluzione del Potere pubblico a Roma, si scopre

> «qualcosa di stupefacente e che, contemporaneamente, ci procura la più penetrante illuminazione...: che lo Stato, l'esercizio del Potere pubblico, comincia con l'essere illegittimo e finisce con l'essere illegittimo; che, quando un popolo giunge alla sua estrema maturità, accade la cosa più inattesa: la ricomparsa di tutte le caratteristiche primitivamente manifestate dalla funzione statale. Di essa resta solo ciò che ha di chirurgia d'urgenza, di reazione sociale nell'ora del pericolo; il suo depositario o agente - il Capo - non è tale in virtù di qualche diritto, ma può esserlo chiunque, giacché tutti la necessitano e nessuno la vuole. Tutto questo non illumina con la più cruda luce ciò che davvero costituisce lo Stato, nel nucleo più intimo della sua essenza? Io non risponderò ora a questa domanda»[44].

La risposta è in un altro saggio di Ortega, dedicato ancora all'Impero Romano, scritto alcuni anni dopo: *Un capítulo sobre la cuestión de como muere una creencia* (1954).

Ortega vi riafferma la sua interpretazione dell'Impero Romano come forma illegittima di stato, suffragandola con l'osservazione che non vi era neppure un principio giuridico per determinare la successione del *princeps*: «Era un principe senza principio, e perciò ogni nuovo imperatore era eletto in modo illegittimo, col che veniva rinnovato e rinfrescato ogni volta quello che potremmo chiamare il principio di illegittimità. L'imperatore, come istituzione, è l'estremo opposto del *rex legitimum*»[45]. Ma come è possibile che un immenso corpo sociale sia vissuto per più di quattro secoli in una situazione di illegittimità? È un problema che «ha inoltre per noi un interesse personale, che ci riguarda individualmente, perché *da quarant'anni il nostro continente e altri popoli sulla terra sono entrati nella zona*

---

[42] *ibid.,* 153.
[43] *ibid.,* 154.
[44] *ibid.,* 155.
[45] J. Ortega y Gasset, *Un capítulo sobre la cuestión de como muere una creencia*, in O. C. IX, 707-725, part. 712.

dell'illegittimità»[46]. Proprio perché ci troviamo in una situazione analoga, riusciamo a comprendere l'Impero Romano:

> «Cosa fu allora l'*imperium*? Oggi lo comprendiamo molto bene, perché la maggior parte dei popoli dell'Europa continentale vive in una situazione simile; l'*imperium*, l'ho già detto, fu solo un espediente, cioè una soluzione adottata perché lo impone l'urgenza, perché non ne esiste un'altra migliore. Questa soluzione non ha altro titolo [giuridico] che l'efficacia, e perciò, una volta passato il pericolo, di solito scompare. *Nel caso romano, sorprendente è che non scomparve*, che perdurò senza trasformarsi in una cosa meglio fondata, senza riuscire a modellarsi come istituzione e come magistratura»[47].

Se prendiamo in considerazione il passato romano come esperienza che può risultarci utile oggi, dobbiamo riconoscere che l'errore di Roma fu lo statalismo:

> «Ciò che è accaduto a Roma è stato formulato in modo insuperabile da Tacito, con drammatica laconicità, in una frase di tre parole che schioccarono come una staffilata: *ruere in servitium*; cioè i romani si gettarono a capofitto nella servitù. Pertanto, per salvarsi si invilirono. Lo Stato cessa di essere un apparato al servizio della società. Lo *statalismo* - e questo fu appunto l'Impero Romano in forma estrema - significa che la relazione tra lo Stato e la società si inverte, e invece di servire l'uno all'altra, l'intera società si converte in carne vile di cui si nutre lo Stato»[48].

Dallo scontro per il controllo della macchina statale emerge un puro potere sulla società, in una guerra che la società, nel suo insieme, perde. E contemporaneamente si perde ciò che essa aveva faticosamente prodotto: il diritto.

---

[46] *ibid*., 713.

[47] *ibid*., 715. Tra i tanti tentativi storici che l'Impero Romano fa fallire c'è l'utopia reazionaria: «È il prurito di ogni illegittimità. Desidera legittimarsi tornando al diritto normale e antico. Vuole consacrarsi... Si tenta di restaurare la religione antica, ormai decaduta; si cerca di eliminare gli stranieri, di riabilitare le vecchie istituzioni religiose e comuni, e si produce persino un movimento arcaizzante nella lingua, ripristinando termini vetusti, caduti in disuso. Insomma, si vuole tornare indietro. Ma il tentativo è vano. Nella storia non si può tornare indietro. La storia è irreversibile. Lo si voglia o no, è inesorabilmente camminare nell'ignoto, nel non transitato. Nella storia intervengono a grandi dosi il caso e il capriccio. Ma attenzione! Nonostante questo, la realtà storica ha una struttura basica che la obbliga a non poter tornare indietro, a camminare verso un futuro sempre nuovo. Il futuro è sempre nuovo. Nessuno lo ha in tasca, come può avere le idee antiche, le forme già state. Ma se la situazione o i problemi sono nuovi, e non si può tornare a soluzioni antiche, che si può fare? Solo una cosa, signori: inventare. Roma, in questo caso massimo, fallì» (*ibid*., 716).

[48] *ibid*., 718.

32. Oltre la modernità

Tornando a *Una interpretación de la historia universal*, abbiamo ora la risposta alla domanda circa la reale natura dello stato. Ma resta sospesa l'altra domanda, circa il da farsi quando si entra nella zona dell'illegittimità. Si tratta di inventare una soluzione, ma prima ancora bisogna essere consapevoli della condizione di illegittimità. Questo significa coscienza di una situazione storica, e quindi di un percorso storico compiuto.

Ortega critica il modo in cui Toynbee spiega il mutamento storico, ricorrendo a un meccanismo di minaccia-risposta: un popolo, rimasto a lungo nella vita statica delle società primitive, reagirebbe ad una minaccia - ad esempio a un cambiamento climatico - con uno slancio creatore, da cui nasce una civiltà. Toynbee ritiene che questo meccanismo sia una mera constatazione di fatto, mentre per Ortega è una costruzione teorica. Inoltre è una spiegazione inadeguata,

> «perché i fatti lo respingono... e in secondo luogo perché, anche nel caso in cui deve essere avvenuto, come in Egitto, i popoli che hanno risposto a questa minaccia, hanno risposto perché possedevano già, in buona misura, ciò che Toynbee chiama civiltà; di conseguenza, in terzo luogo, mi sembra inaccettabile la stessa formulazione del problema, basata sulla supposizione che la civiltà sia una cosa *toto coelo* diversa dalla vita primitiva; e in quanto luogo, perché... il dinamismo minaccia-risposta è permanente e congenito alla vita umana ed è inammissibile supporre che una volta non operava e poi opera nella vita delle società primitive»[49].

Ortega ironizza pesantemente, dando la descrizione caricaturale di Toynbee con una serie di manuali di storia delle varie civiltà, all'affannosa ricerca di identiche fasi attraversate da ciascuna di esse. Il senso della caricatura, però, si rivela presto: la visione di Toynbee è un'osservazione delle civiltà dall'esterno e prescindendo dalle loro differenze. Invece, per Ortega, si tratta di osservare ogni civiltà dall'interno, vedendo nascere ciascuna sua fase dalle precedenti. Per chiarire con un esempio, osservando gli uomini, Toynbee astrarrebbe delle fasi comuni: giovinezza, maturità, vecchiaia, e direbbe che ogni uomo deve attraversare queste fasi nel corso normale del suo sviluppo. In tal senso, avrebbe trovato una legge biologica che si compie in ogni individuo. Per Ortega, questo procedimento presuppone la metafisica classica, con cui condivide onori e discredito. Il suo modo di procedere è diverso: osserverebbe un uomo, notando che in una sua fase, poniamo, è avvocato. Dieci anni prima lavorava in banca. Solo la storia di quest'uomo, il racconto delle sue scelte e dei suoi problemi può

---

[49] J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., 188.

rendere comprensibile come si passi da una condizione all'altra. Quando poi questa comprensione è stata ottenuta, si vede se possono trarsi degli insegnamenti più generali: ad esempio, schemi di comportamento adottati da un uomo che ha lottato per realizzare la sua vocazione di avvocato, reagendo alla necessità di lavorare con l'esercizio provvisorio di una professione non sua. Insomma, mentre Toynbee presenta «leggi», Ortega presenta «esperienze» storiche, che sono anche esperienze «nostre»: in tal senso sono paradigmatiche, dato che possono insegnarci qualcosa proprio come esperienze compiute:

> «La mia idea del principio minaccia-risposta, scrive Ortega, si differenzia radicalmente da quella di Toynbee per queste due note: prima, la vita umana non è in questa o quella occasione, bensì in modo costitutivo e permanente, la necessità che l'uomo risponda alla difficoltà davanti a cui si trova, sotto pena di soccombere, ovvero che non esista più vita umana; seconda: viceversa, non esiste nessuna circostanza o elemento del contorno geografico che di per sé possa costituire una difficoltà per l'uomo, qualunque esso sia, ma piuttosto si trasforma in difficoltà relativamente a come è l'uomo che si imbatte in esso»[50].

Dunque, l'Impero Romano è una risposta e non una legge. Ma come trovare altri esiti alla situazione di modernità? Ortega dà due risposte: autenticità e diritto:

> «Toynbee parte da un fatto puramente fisico, da un elemento del contorno, e crede che di per sé esso possa costituire una difficoltà per qualunque uomo, chiunque egli sia. Io invece parto direttamente dall'uomo e dico che il progetto di esistenza, la peculiare idea o ideale della vita che un popolo porta dentro di sé in ogni sua epoca, preme sul contorno, ed è sotto il profilo di questa determinata pressione che il contorno geografico acquisisce anch'esso un determinato profilo di difficoltà. Ma - bisogna aggiungere - anche di facilitazione. Non bisogna sottolineare esclusivamente la difficoltà, non bisogna fare melodrammi fuori luogo»[51].

Il mutamento storico ha la sua radice nell'uomo e non in elementi esterni che possono al massimo essere occasioni per un certo agire umano. Pertanto, se il consorzio umano è in crisi, l'esito dipende dalle sue scelte, che sono *sempre* determinate dal rapporto personale col mondo. Nel continuo e permanente confronto col mondo, «vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne

---

[50] *ibid.,* 199.
[51] *ibid.,* 206.

renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me»[52]. Se il muro si aprisse al mio passaggio, non mi sarebbe mondo, ma sarebbe un prolungamento del mio corpo; invece, la vita è l'esatto contrario: l'unità drammatica dell'io e dell'altro, o circostanza:

> «Il vivere come "trovarsi in ciò che ci resiste" è ciò che differenzia in modo radicale il significato della parola vita, quando è riferita all'uomo e quando è riferita a Dio. Perché per Dio vivere, essere, non è esistere in un mondo. Egli non incontra nessuna resistenza, né gli si contrappone alcunché. Dio non ha un mondo. Quello che crea, lo crea per l'uomo ed è il mondo dell'uomo, non il mondo di Dio. Perciò Dio non ha frontiere, limiti, è il-limitato, infinito. Per Dio, vivere è galleggiare su se stesso, senza niente e nessuno dinanzi a sé né contro di sé. Da qui il suo attributo più maestoso: la sua capacità di essere, di esistere nella più assoluta solitudine. Il fatto che il freddo di questa tremenda, trascendente solitudine non congeli Dio, dà la misura del potere di combustione, di fuoco che risiede in Lui. Da qui il profondo significato del mistero dell'Incarnazione, nel quale Dio, per un atto determinato e concreto della sua volontà - mi si permetta di dirlo: divinamente paradossale - decide di umanizzarsi, cioè di fare e soffrire l'esperienza di vivere in un mondo, di cessare di star solo e accompagnare l'uomo. È uno dei lati del *cur Deus homo*, del perché Dio si fa uomo»[53].

Costitutivamente innaturale, l'uomo è inadattato e inadattabile, e per questo tenta di adattare l'ambiente alle sue esigenze, cercando di trasformare il mondo presente in un altro mondo, coincidente con i suoi desideri:

> «*Perché l'uomo è un sistema di desideri impossibili in questo mondo. Dunque, creare un altro mondo, del quale possa dire che è il suo mondo, ovvero l'idea di un mondo coincidente con il desiderio, è ciò che si chiama felicità. L'uomo si sente infelice, e proprio per questo il suo destino è la felicità*»[54].

In tal senso, *questo* mondo, il mondo in cui viviamo, è formalmente definito «una valle di lacrime». Ora accantoniamo provvisoriamente tutti i condizionamenti che una persona può subire al momento della scelta: in questo momento di scelta, la persona si trova di fronte la sua autenticità e il diritto. Dall'autenticità della scelta, anche in una situazione di crisi, possono nascere o rinascere credenze comuni. E questa è la via d'uscita contrapposta

---

[52] *ibid.,* 208.
[53] *ibid.,* 209.
[54] *ibid.,* 210.

alla soluzione dello statalismo, dell'*imperator*, ovvero del *caudillo*.

33. Il diritto

Si diceva che, in primo luogo, l'illegittimità va riconosciuta come tale; cioè la si contrappone al diritto, che essa sta violando. D'altronde è esattamente il diritto a separare il *rex* dall'*imperator*. La credenza su cui poggia l'autorità del *rex* - il potere politico legittimo - ha due aspetti: il lato religioso e il lato del diritto. Il *rex* è tale per diritto e, nella fattispecie del mondo romano, si tratta di un diritto divino. Prescindendo dall'aggettivo «divino», cosa significa «per diritto»?

Per i romani il diritto ha due caratteristiche principali: non ha nulla a che fare con ciò che chiamiamo giustizia, in senso morale; ed è vigente:

> «Il Diritto era una forma di comportamento che la società aveva dotato di inesorabile vigenza, alla quale l'individuo poteva ricorrere e attenersi con certezza, perché era sicuro che esso sarebbe stato rispettato e *non lo si sarebbe cambiato dalla sera alla mattina*. Ciò che era propriamente il Diritto, in questa forma di comportamento, per il romano non era il suo contenuto particolare; questo era una cosa secondaria»[55].

Supponiamo che una norma proibisca di rubare; questa norma potrebbe anche essere ingiusta: non è diritto perché è giusta, ma perché è vigente, cioè è diritto perché comunque costituisce una regola previa, che si applica al mio comportamento e alla quale posso ricorrere *sicuro* che verrà osservata o fatta osservare. Da questo punto di vista, la norma del diritto è, per il romano, una *certezza*: per molte cose non sappiamo a che attenerci: per il diritto, sì:

> «L'uomo ha necessità di render sicura qualche dimensione della vita, di sapere almeno in essa a cosa attenersi, per poter affrontare con brio, da questa dimensione, il suo problematico resto. Questo era il Diritto per i romani. Grazie a questa certezza del suo Diritto, il cittadino di Roma poteva poggiarvi con fiducia i calcagni, rendersi stabile e tranquillo, sentendosi, per così dire, le spalle protette, poteva cercare senza turbamento, timore o nevrosi, il modo in cui comportarsi per essere uomo con dignità, per svolgere la sua vita personale in modo integro e serio e formarsi un carattere energico»[56].

Ma c'è un altro aspetto nel diritto, oltre al carattere di stabilità in un

---

[55] *ibid.,* 220.
[56] *ibidem.*

mondo cambiante: per Ortega, esso rappresenta la sola possibilità di legittimare il nuovo; non è un universo chiuso da conservare in modo immutabile. I romani

> «dotavano di caratteri assoluti, rigidi, invariabili e ineluttabili una figura di comportamento - diciamolo con una certa esagerazione, deliberatamente, perché la cosa risulti più chiara-; dotavano di questi caratteri assoluti, rigidi, invariabili, una figura di comportamento qualunque. E questo è l'autentico significato del Diritto romano, ed è questo in fondo l'autentico significato di ogni Diritto. Il profilo concreto delle istituzioni giuridiche romane... non era derivato da una qualche supposta idea del Diritto, ma o da semplici usi o da compromessi tra gruppi sociali in lotta. Ordinariamente, la linea di questo profilo dell'istituzione marca esattamente la linea dell'equilibrio dinamico tra le forze sociali in lotta; pertanto, ciò che fa la figura dell'istituzione, il suo profilo, è definire un compromesso, un accordo. Le istituzioni romane, come tutta la storia romana, non sono vissute della giustizia extragiuridica, ma della concordia politica. Tutta la storia romana ruota attorno al concetto di concordia che, quando funziona con le sue caratteristiche più ampie, è ciò che viene chiamato *concordia ordinis*, il pervenire a un accordo delle diverse classi sociali»[57].

La norma nasce da una raggiunta unità nel sentire; dunque, questa stessa unità di sentire può cambiarla. Se concordemente si pattuisce il cambiamento, la nuova norma avrà gli stessi caratteri di assolutezza della precedente, continuando ad essere «ciò che si è stabilito», senza diventare espressione di una volontà personale o di parte. Pur nel cambiamento, resterà vigente la credenza nel valore del diritto. Quando, ad esempio, si istituisce la nuova figura del tribuno, si realizza un cambiamento reale, ma si conferma anche una continuità: il cittadino conta sulle leggi che creano le nuove istituzioni, come contava sulle leggi precedenti, perché in entrambi i casi queste leggi nascono dal *consensus*. Allora, il diritto è lo strumento di legittimazione del nuovo, il mezzo per includere il nuovo nella tradizione: una modernità che penetrasse nel corpo sociale attraverso la progressiva legittimazione del diritto, sarebbe una modernità legittima e non una forma di vita illegittima, aperta all'*imperium*:

> «Per il romano, il Diritto è il contrario dell'*imperium*, il contrario di ogni autoritarismo... L'autorità in quanto autorità e *imperium*, e non come legge oggettiva e impersonale, interveniva solo là dove il Diritto mancava. Il Diritto era la legge, e la legge era "lo stabilito", cioè *ciò che sta lì da sempre*... È propriamente e sostanzialmente *lex lata*, legge già fatta, legge che stava già lì, legge già esistente. Poi, e solo

---

[57] *ibid*., 221.

> poi, secondariamente, è *lex ferunda*, la legge nuova, la legge che si va a fare, ma che si va a fare conformemente a una legge già fatta prima, che già esisteva, che stava lì da prima, e che determina la procedura»[58].

Le necessità della vita collettiva obbligano a modificare il diritto vigente. «Il romano riforma il suo Diritto malvolentieri, lentamente, goccia a goccia, e senza mai distruggere il tronco strutturale delle sue istituzioni, dimodoché è proprio nel suo modo di riformare il Diritto che si manifesta meglio la coscienza romana che il Diritto è di per sé l'irreformabile»[59]. La continuità del diritto rende possibile un progresso *della* tradizione, nel senso che si tratta di un progresso sociale, collettivo, non individuale.

Questo aspetto viene immediatamente proiettato sullo sfondo della nostra situazione odierna, uno sfondo che Ortega ha tenuto presente durante tutto lo svolgimento del suo corso, e che ogni tanto ha illuminato rapidamente, per dare sprazzi di una possibile lettura in positivo della crisi del dopoguerra:

> «Ho già fatto notare nella mia prima lezione che, dopo quindici anni di silenzio quasi totale, riprendevo ora la mia attività pubblica - sia pure nell'ambito strettamente intellettuale - come attività che si svolge dalla Spagna. Dunque va da qui verso tutti i venti il mio angosciato appello ai potenti della terra, perché prendano piena coscienza dell'enormità che hanno fatto, che stanno facendo, col distruggere il Diritto nel consorzio umano. Non si ha notizia del fatto che l'umanità - salvo fugacissimi istanti di caos assoluto, e mai nello stesso tempo in tutto il mondo - sia potuta vivere senza Diritto. Ma ora risulta che, come si è visto, questo è un pezzo superfluo nell'orologio della convivenza umana. Vedremo se questi signori riusciranno a far sì che, senza questo pezzo, continui a camminare questo orologio delicato che è l'umanità. Il Diritto è l'irreformabile - nonostante vi si debbano introdurre delle riforme. Qualcuno dirà che questa è una contraddizione e io, più che di fretta, gli rispondo: ha ragione lei, signor mio, completamente ragione. È un'atroce contraddizione che non è mia, non sono io che mi contraddico: è la realtà stessa e io non ne ho colpa se è tale, perché non ho fatto il Diritto né ho creato l'Universo. Il fatto è che lei, paralizzato da una tradizione filosofica ormai esanime, continua a credere che la realtà non possa essere in se stessa contraddittoria, perché continua a credere che essa sia l'essere sufficiente, completo, perfetto e ottimo. Ma questo non fa che convincermi ancor di più che è ineluttabile elaborare una filosofia radicalmente nuova»[60].

---

[58] *ibid*., 222.
[59] *ibidem.*
[60] *ibid*., 225.

Riassumendo:

La convivenza umana si organizza nel corso dei secoli attorno a un sistema di credenze nate dall'esperienza collettiva della vita. Questo sistema produce usi, istituzioni e diritto, ed è una visione del mondo vigente, nel senso che esiste coincidenza tra tali credenze e il sentire comune; pertanto, questa fase si caratterizza come una forma di vita autentica *relativamente alle esperienze fatte e a quel mondo costruito*.

Questo mondo sociale ha un carattere religioso: poggia su un'esperienza del sacro, nata dalla scoperta della costitutiva limitazione della vita, dal bisogno di compiutezza che la persona sente nella sua esistenza.

In questa società, l'uomo cresce; il carattere conservativo della tradizione consente un progresso naturale e inevitabile, e si ha uno sforzo di inglobare questa crescita nel tronco della tradizione.

Ma oltre un certo punto il nuovo non sembra più assimilabile, soprattutto se si ha un contatto con popoli e civiltà diverse, che hanno altre tradizioni e altri modelli di vita, altrettanto antichi e immemoriali, e anch'essi con il loro fondamento religioso.

L'esperienza diretta, su cui si fondava l'autorità della credenza tradizionale, risulta ora problematica: si ha la possibilità di scegliere tra diversi modelli di esistenza, e dunque bisogna ora chiedersi quale sia il modello valido. Questa situazione di perplessità sul piano personale corrisponde a un cambiamento oggettivo del rapporto tra l'uomo e la sua tradizione storica.

Non sapendo più cosa fare, l'uomo deve ragionare. *Se* il ragionamento rifiuta il vecchio a favore del nuovo, abbiamo la modernità intesa come forma di vita nell'illegittimità (illegittimità rispetto alla legittimità tradizionale), ma abbiamo anche una crisi di identità e un possibile cammino che conduce al caos sociale. *Se* si sceglie il vecchio contro il nuovo, si ha l'utopia antistorica della reazione, l'illusione di camminare all'indietro, che è un'altra forma di inautenticità e richiede comunque un potere pubblico tanto statalista quanto l'altro con cui si cerca di uscire dal caos.

Solo, senza salda fede, senza ragioni apparenti, costretto a scegliere chi sarà, senza diritto né certezza circa la propria condotta, l'uomo non sa che fare, eppure deve fare, e non ha altro rimedio che cercare la verità. Poiché tutto gli è problematico, non può che cercare di coglierla da solo, ragionandoci. Cioè meditando, entrando in se stesso. Vale a dire che, in ultima analisi, non ha altro rimedio che cercare la verità in se stesso, perché fuori di sé ha solo possibili valori che lo lasciano perplesso.

Se in se stesso riesce ad attingere la verità, nel pericoloso viaggio nell'interiorità misteriosa e labirintica della sua persona, sarà una verità *religiosa*. Tale è il senso del brano conclusivo del corso di Ortega:

> «Per la prima volta, dopo tanti anni, torno a gridare nel deserto. Perché questa, Signori, è la missione dell'intellettuale veramente tale, del profeta grande o piccolo: gridare nel deserto. Lo afferma chiaramente il più grande dei profeti, Isaia, quando chiama se stesso "voce di colui che grida nel deserto". Perché la missione dell'intellettuale è essere l'uomo che dal suo deserto, cioè dalla sua radicale solitudine - e

l'uomo è nella verità, è in se stesso solo quando è nella propria solitudine-, grida e invita gli altri, perché ognuno entri nella sua solitudine. Il versetto completo di Isaia lo dice nel modo più esplicito: "*Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri*" (Is. XL, 3). L'espressione "voce di colui che grida nel deserto", se cercassimo di penetrarvi un poco, mostrerebbe il nutriente midollo che racchiude, senza far altro che prendere separatamente ciascuno dei suoi termini e domandarci: cos'è essere un "puro grido", cos'è essere una "pura voce", cos'è essere un "puro deserto"? "Voce di colui che grida nel deserto". La voce, ciò che è solo voce - il resto non esiste, il resto non importa - grida nel deserto: Preparate i cammini di Dio, rettificate i sentieri che conducono a Dio; e comanda di seguire Dio - *in solitudine* - nella vostra solitudine. *Quando l'uomo resta solo, veramente solo,* ipso facto *appare Dio. Dimodoché restare solo è restare solo con Dio*»[61].

[61] *ibid*., 226.

CAPITOLO IX

IL LIBRO CHE ORTEGA NON HA SCRITTO

34. La sapienza arcaica

Cos'è realmente la sapienza che regge l'epoca tradizionale e produce una credenza il cui grado di compattezza e vigenza sembra ineguagliabile? E che significa la fugace annotazione di Ortega, secondo cui la crisi di questa sapienza mette in movimento la ragione, cioè la filosofia? Come si giunge, da quella primitiva crisi, alla nostra crisi contemporanea? Sono domande la cui risposta costruirebbe realmente un'interpretazione della nostra storia: forse non un'interpretazione universale nel senso dello spazio, ma certamente una visione globale del percorso storico dell'Occidente. È un libro che Ortega non ha scritto, anche se probabilmente lo ha meditato. Se si accetta la metafora del libro non scritto, e se ci si vuole avventurare nel gioco di trovarne alcune tracce, allora i testi postumi di Ortega sembrano contenere frammenti di riflessione che si articolano in modo coerente. Sono testi che, in generale, appartengono agli ultimi anni del lavoro di Ortega, e che rivelano una forte unità di ispirazione. Tra i libri annunciati e mai usciti dal cantiere c'è una *Aurora de la razón histórica* che, per gioco, ci piace immaginare come un lungo viaggio nel nostro passato, dalle origini alla fine dell'età moderna.

Iniziamo con un testo databile intorno al 1946, una lunga nota aggiuntiva a una conferenza sull'origine del teatro: *Idea del teatro - Una abreviatura*. La nota si occupa di ciò che potremmo definire il pensiero primitivo o pre-filosofico: il modo abituale di pensare, le tecniche intellettuali che precedono il tempo in cui l'uomo sente la necessità di ricorrere al pensiero razionale.

Riflettere sul teatro significa naturalmente indagare il teatro greco che, come tutti i teatri conosciuti, nasce da cerimonie e riti religiosi. Ma la religione greca ha caratteristiche particolari:

> «Ha un carattere diverso - e più ancora: opposto - alla linea di ispirazione di fronte al divino che parte da Zoroastro, attraversa il mosaismo e culmina nell'islamismo e nel cristianesimo. La religione greca è, in senso *formale*, religione "popolare". Lo è, in primo luogo, perché si origina nell'impersonalità collettiva dei diversi "popoli" o "nazioni" elleniche; in secondo luogo, perché il suo contenuto ha un carattere diffuso, atmosferico, si direbbe respiratorio. Non è, come le

> altre religioni mazdeo-mosaico-cristiane, una forma di vita spigolosa e definita, separata dal resto della vita, né tollera le precisioni e le rigorose cristallizzazioni di una dogmatica teologica stabilita da gruppi particolari di sacerdoti. Non è, dunque, teologia, ma mera e spontanea religione che gli uomini praticano così come contraggono e dilatano la cassa toracica nell'operazione di respirare... In terzo luogo, perché è dichiaratamente e costitutivamente religione di un "popolo" come popolo, e pertanto funzione dello Stato. Gli dèi sono anzitutto dèi dello Stato e della collettività, e solo con questo tramite sono dèi per l'individuo. Ne deriva che in Grecia un movimento mistico acquista un carattere propriamente religioso solo quando lo Stato lo converte in istituzione... In quarto luogo, poiché la religione consisteva sostanzialmente in "culto pubblico", le era connaturale essere "festa"»[1].

Si potrebbe parlare di una sorta di esperienza collettiva del sacro, molto diversa da quella che ci è abituale. Un elemento di primaria importanza è il fatto che la religione greca trasporta l'uomo in un altro mondo, nel mondo divino. Inoltre non è priva di interesse un'annotazione che Ortega sembra lasciar cadere casualmente: «Questo atto della comunicazione dell'uomo con Dio *mediante* l'assistenza a un cerimoniale religioso collettivo fu chiamato dai greci *theoria*, contemplazione»[2].

Prendiamo in esame l'idea dell'altro mondo, del mondo divino. Si ricorderà che l'uomo è un sistema di desideri impossibile da realizzare: la sua felicità richiederebbe un mondo diverso da quello in cui vive, e che è una valle di lacrime. Ora, Ortega dice che questa ricerca o bisogno di un altro mondo *sembra* costitutiva della condizione umana: «Sembra dunque ineluttabile e costitutivo della condizione umana duplicare il mondo e contrapporre a *questo* mondo un *altro* che gode di attributi contrari. Ma intanto, in sé, [l'uomo] non trova nient'altro che l'istanza verso questo *trasmundo*»[3]. *Trasmundo* non significa mondo trascendente, e d'altronde la nozione di trascendenza è già elaborazione, interpretazione successiva all'incontro con la realtà, in particolare con la realtà dell'aspirazione ad un altro mondo. Se ci collochiamo idealmente prima dell'elaborazione della nozione di trascendenza, ciò che abbiamo è l'uomo con la sua istanza verso «qualcos'altro», ancora non definito. *Istanza*, d'altronde, è una traduzione debole del termine spagnolo *postulación*, che appunto ha questo significato, ma richiama anche - sia pure con un'assonanza forse soggettiva - il porre postulati. Con un arcaismo linguistico potremmo dire che l'uomo trova in sé la postulazione di un «mondo di dietro», un «retromondo». Siamo davanti a una frase orteghiana che forse è molto elaborata. Indica un ingrediente costitutivo della persona umana, una cosa che «si trova», non che viene

---

[1] J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro, una abreviatura*, in O. C. VII, 439-501, part. 472.
[2] *ibid.,* 473.
[3] *ibid.,* 475.

posta o costruita teoreticamente: l'esigenza che il mondo visto e percepito non sia tutto il reale, ma che vi sia un «oltre» capace di rispondere adeguatamente ai bisogni umani. Questo «oltre» è un mistero ignoto, ma è certamente un «mondo». Diciamo allora, con approssimazione comprensibile, che l'uomo sente la necessità di un mondo reale dietro quello apparente; il che, teoreticamente, può condurre a postulare un *altro* mondo, interpretando in tal modo l'esigenza trovata nel sentire umano. Così, una volta postulato il retromondo, «si tratta ora di scoprirlo, di prendere contatto con esso, di *vederlo*. Come? con quali procedimenti, mezzi, metodi e tecniche?»[4].

A tutta prima, *questo* mondo, il mondo conosciuto nell'esperienza normale dell'uomo sveglio, si presenta con il carattere dell'abitualità: è il mondo di sempre, comune, ordinario, quotidiano e familiare. Ma è anche il mondo insufficiente e precario, indigente, che ostacola i progetti umani e impedisce la loro realizzazione - che coinciderebbe con la nostra felicità. Dunque, l'*altro* mondo, che non è precario né ontologicamente insufficiente, per opposizione viene caratterizzato come eccezionale e straordinario, «e tutto ciò che si presenta con questa fisionomia acquisisce *ipso facto* il rango di Ultramondo [*Ultramundo*] ed è divino»[5]. Dietro (*tras*) i fenomeni c'è un altro mondo, mondo-al-di-là, ultra-mondo. C'è una differenza sostanziale tra *trasmundo* e *ultramundo*. Nel primo caso, *mundo* è una parola riferita al nostro mondo: si parla di una «x» indeterminata che sta dietro il nostro mondo, per il fatto che il nostro mondo finisce, ha un limite, e non soddisfa i nostri desideri. Invece, in *ultramundo*, il termine *mundo* non indica più questo mondo abituale, ma l'*altro*, e perciò viene scritto con la maiuscola: ciò che prima era semplicemente «x» ora è Mondo, ma un mondo diverso e divino. Questo altro mondo manifesta la sua alterità presentandosi nel nostro con caratteri inauditi, che non possono appartenere alle realtà mondane; da qui l'idea arcaica che sogni e stati visionari - relativamente poco frequenti - rivelassero l'altro mondo, cioè fossero irruzioni del mondo divino nel mondo umano.

Ortega rovescia un'idea abituale secondo cui l'uomo arcaico, non sapendo cosa sia il sogno, immagina che si tratti di un fatto divino. Per Ortega, l'uomo vive il limite del suo mondo e della sua vita; successivamente immagina un mondo divino dove questo limite non esista, e solo dopo - cercando tra le realtà mondane una traccia di quelle divine - dà un'interpretazione del sogno come rivelazione. Dal sogno non nasce l'idea del divino, la quale è piuttosto il presupposto dell'interpretazione degli stati visionari: una nuova interpretazione scientifica del sogno, formalmente, non avrebbe alcuna influenza sulla concezione arcaica del divino. Come noi, l'uomo arcaico costruiva teorie, confermandole o smentendole alla luce della sua esperienza, cioè si muoveva dentro una prospettiva. E come noi costruiamo teorie sulla conoscenza, l'uomo arcaico costruiva teorie sui

---

[4] *ibidem.*
[5] *ibid.,* 476.

sogni:

> «I sogni sono stati la "scienza" primitiva dell'essere umano e la sua iniziale pedagogia. Noi, certamente, non abbiamo nessuna idea chiara su cosa sia il sogno, e questo ci invita a non disprezzare l'Umanità primitiva perché riteneva che, nel sognare, le si rendesse presente la realtà di un mondo superiore, nello stesso modo in cui le percezioni della veglia le presentavano la realtà del "mondo abituale"»[6].

Naturalmente, «mondo abituale» non significa la realtà oggettiva del mondo, ma l'interpretazione della realtà. Nel mondo del bambino non c'è, ad esempio, la realtà dei raggi X. Il mondo in cui viviamo è un'interpretazione della realtà, nella quale alcune cose sono chiare, altre sono misteriose e supponiamo che possano essere rese chiare attraverso il sapere e le tecniche intellettuali che hanno permesso di capire ciò che ci pare noto e accertato. Nel mondo dell'uomo arcaico c'è il sogno e c'è la sedia: queste due realtà sono interpretate in modo diverso: la sedia appartiene al mondo umano; il sogno, che è un'esperienza umana, proviene invece dal mondo divino. La raffigurazione dell'altro mondo è ottenuta in negativo, attribuendogli i caratteri che il nostro mondo non ha, e che a noi mancano o farebbero comodo. Dunque certe realtà, che noi riteniamo mondane, erano per il primitivo extramondane, quasi come ospiti di passaggio. Ma il mondo divino non è raffigurato per opposizione al reale così come è, ma per opposizione all'immagine interpretativa del reale, quale era stata elaborata.

«L'uomo primitivo non aggira il problema dei sogni, voglio dire che non li converte in meri stati soggettivi. I sogni sono cose, realtà, mondo, sono qualcosa che "sta lì". I bambini pensano la stessa cosa»[7]. Analizzando il dialogo con un bimbo, trascritto e commentato da Piaget, Ortega arriva a un punto in cui Piaget fa notare che il bambino si contraddice descrivendo la sua esperienza del sogno. Ma Ortega rovescia i termini e fa osservare che il bambino non si contraddice affatto, anzi ha colto bene il *fenomeno* del sogno, anche se comprensibilmente non sa sviluppare in modo dialettico la sua intuizione:

> «Il bimbo fa notare, con una precisione degna di un fenomenologo, i vari caratteri del sogno. Il sogno, in effetti, ha il carattere di una scena reale. Si è presenti ad essa dall'esterno, come negli avvenimenti corporei della vita di veglia. Dunque, il sogno ha il carattere di qualcosa di esteriore al soggetto. Ma nello stesso tempo ha il carattere di essere più ascritto delle scene di veglia al soggetto individuale. Pertanto è qualcosa di soggettivo e interiore. Le due note sono vere. Pertanto è vero che il bambino è a letto ed è vero che sta dentro il sogno, il quale si verifica nella stanza. Questo significa contraddirsi?

---

[6] *ibidem.*
[7] *ibidem.*

> Assolutamente no, tanto che l'analisi scientifica di un sogno deve cominciare facendo queste due affermazioni. Appunto perché entrambe sono vere, il sogno ci è un problema. È la "cosa" sogno ad essere contraddittoria»[8].

Per il primitivo il sogno è un ingresso nell'altro mondo. Si tratta di un viaggio precario e casuale. «Nel sogno l'uomo dorme. Sarebbe preferibile sognare da svegli. Questo lo si ottiene con gli stupefacenti. Il sogno da svegli è l'ebrezza. Il suo studio fenomenologico sarebbe molto importante, perché forse è lo *stato mentale* decisivo per la scoperta del *trasmundo*»[9]. Nell'ebbrezza abbiamo l'estasi, *ex-stare*, stare fuori da questo mondo.

È chiaramente indicata l'origine sciamanica della sapienza arcaica, che fa riferimento a una tecnica per produrre la visione, la rivelazione. «L'ebbro sente che si è sradicato da ciò che gli era la vita - pesantezza. Vive ora una vita priva di negatività, piena di luce, dove tutto sorride, e neppure sente la resistenza della materia (per la perdita del tatto periferico)... Non percepisce nessuna limitazione alla vita. Tutto è come deve essere. È la felicità, la beatitudine»[10]. Inoltre,

> «ha la chiara percezione di essere *transitato a un altro mondo*, con la peculiarità che il transito è istantaneo, senza interruzione e, in questo senso, senza cammino. È un salto, un balzo, non un passare con continuità da un mondo all'altro; da qui l'impressione di rapimento e il fatto che la realtà a cui arriva gli si mostri priva di comunicazione con quella che lascia, e che sia formalmente un *altro* mondo»[11].

Di per sé l'ebrezza non include un elemento religioso, mentre l'ebrezza sciamanica è essenzialmente religiosa. «Dunque, bisognerebbe postulare un'ebrezza in qualche modo religiosamente pre-diretta, cosicché tutto il fenomeno, con ogni suo momento, risulti tinto di colore, o con un aspetto, religioso»[12].

L'uomo ha bisogno di evadere dalle urgenze quotidiane. Se a questa evasione, intesa come festa, comunità di amici, incontro,

> «si aggiungono la danza,la bevuta, la rappresentazione dei riti religiosi (la danza lo è di per sé) che fa nuovamente germogliare dal fondo delle anime tutte le emozioni profonde, straordinarie, trascendentali del patetismo mistico, il risultato è un'illimitata esaltazione e trasforma queste ore o giorni in una forma di vita che è come ultravita, come partecipazione a un'altra esistenza superiore e sublime. Questo è la

---

[8] *ibid.,* 478.
[9] *ibid.,* 479.
[10] *ibid.,* 480.
[11] *ibidem.*
[12] *ibidem.*

festa. Questo è la *theoria* a cui prima ho fatto riferimento»[13].

È partecipazione al rito e quindi visione dell'altro mondo.

Ortega ritiene che il quadro descritto appaia in forma esemplare nel dionisismo, e rimanda a una migliore trattazione in un capitolo - purtroppo non scritto - del *Comentario al Banquete de Platón*. È interessante questo richiamo a un testo che analizzeremo più avanti, perché mostra che non stiamo giustapponendo in modo arbitrario testi apparentemente incoerenti tra loro.

35. Dioniso

Dioniso è il dio e contemporaneamente il modo per raggiungerlo. Nel mondo greco occupa un posto a sé, diverso tanto dagli dèi del popolo quanto dagli dèi dell'aristocrazia. Praticamente isolato,

> «rappresenta la massima altezza religiosa di cui furono capaci i greci. È figlio di Zeus - della massima altezza - e di Semele, dea del profondo, dea tellurica del paese dei morti. Dioniso è un dio universale - dio della vita, di ogni rinascere primaverile nelle piante, negli animali, nell'uomo, ma anche dio dei morti. Dio amabile, delizioso, gradevole e festaiolo; dio terribile, distruttore... Dio buono e dio cattivo. Di rigore, ogni dio antico ha in germe queste due facce. Infatti è condizione del dio essere favorevole all'uomo ed essere feroce con lui, essere proverso ed essere avverso. Dioniso è entrambe le cose in forma superlativa: è delizia e spavento»[14].

Dioniso regala la conoscenza del futuro mediante visioni. Invece, Apollo mediante l'interpretazione razionale di certi segni. Quando la religione dionisiaca entra a Delfi, l'apollinismo dovrà scendere a patti con essa, e anche a Delfi verrà introdotta la visione, ottenuta dalla Sibilla con l'uso di sostanze tossiche. La data in cui questo accade ha un valore epocale per la Grecia: il 660 a.C. circa. L'impressione deve essere stata enorme e se ne sente l'eco ancora in Eraclito (475 a.C.). È un cambiamento che tocca un punto molto delicato, fondamentale, del sistema delle credenze vigenti. Come si è visto, questo implica perplessità, crisi; precisamente la crisi a cui si tenterà di rispondere con una nuova tecnica intellettuale: la filosofia.

«Il dionisiaco è la vita come distrazione, senza timori, l'abbandono al puro esistere e la fede che *qualcosa al di là della personalità* - la personalità è coscienza, deliberazione, cauta e diffidente previsione, condotta regolata, *ragione* - e più potente, costante e fecondo di essa porta generosamente

---

[13] *ibidem.*
[14] *ibid.,* 482.

l'uomo sulle sue braccia, arricchisce la sua esistenza e lo salva. Questa cosa ultra (sopra e infra) umana sono i poteri cosmici, quelli più sicuramente divini. Gli dèi dell'Olimpo sono troppo *persone*, troppo riflessivi, preoccupati, corretti; insomma, troppo umani per essere radicalmente divini. Perciò la religione dionisiaca invase la Grecia con incredibile rapidità; si vide in essa la possibilità di un contatto con una realtà autenticamente trascendente, più genuinamente divina»[15].

Di fronte a questa realtà superiore l'uomo non è nulla, e questa nullificazione è, per Ortega, sintomo di una religione profonda e complessa:

> «Davanti a questi poteri supremi non c'è niente da fare, se non abbandonarsi ad essi. Ma poiché nell'uomo, inesorabilmente, tutto assume il carattere di un fare - persino il non fare niente è il fare che sospende ogni fare-... *abbandonarsi* presuppone tutta una serie di attività e richiede anche una tecnica e un metodo. Non è così facile che l'uomo - costituito da un permanente, faticoso, angoscioso "essere in sé" [=essere presente a se stesso]... si sciolga, perda questa sua strutturazione di sé, questa attività poliziesca che lo fa vigilare sulla sua condotta. Per abbandonarsi, bisogna cessare di "essere in sé", e questo significa che bisogna "porsi fuori di sé", cessare di "essere se stessi", farsi altro, alieno a sé - alienarsi. L'affidarsi a Dioniso e la realtà trascendente che egli simboleggia sono l'alienazione, la pazzia estatica, "la mania"»[16].

Questa tecnica dell'estasi è un metodo rigoroso di *theoria* nel senso greco arcaico del termine. Ortega avverte in nota della sua intenzione di trattare meglio l'argomento in un capitolo del *Comentario al Banquete de Platón*, intitolato: «*In vino veritas* o il pensare visionario e il pensare logico». Il capitolo non è stato scritto, ma va sottolineato che si parla di un *pensare* visionario, che assume un particolare rango dalla sua contrapposizione al pensare logico.

Questo *pensiero* altro e non logico irrompe in Grecia e dilaga. L'insediamento della Sibilla a Delfi è il trionfo del «pensare maniatico», cui renderanno omaggio tutti i greci, compresi Platone e Aristotele, padri del pensiero logico. Tutto questo, per Ortega, è imprescindibile per comprendere la Grecia, la quale è a sua volta imprescindibile per comprendere la nostra storia culturale.

«Dioniso è la visione estatica di un Ultramondo, che è la verità di *questo* nostro mondo. È la religione visionaria. Perché Dioniso è contemporaneamente il dio e il metodo per arrivare a lui»[17]. Infatti è vino e danza: due forme dell'esaltazione maniatica. «Come abbiamo dimenticato ciò per l'uomo sono stati i sogni, i suoi primi maestri, così abbiamo

---

[15] *ibid.,* 483.
[16] *ibidem.*
[17] *ibid.,* 484.

dimenticato ciò che per millenni fu la danza per l'Umanità. E questo, nonostante avessimo dinanzi il fatto che tutti i popoli primitivi attuali non possono esistere senza danzare»[18]. La danza è l'azione collettiva per eccellenza e l'oggetto più sacro è il tamburo che ne scandisce il ritmo. La danza è il lato più importante della vita nelle comunità arcaiche, «perché nella danza, anche senza bevande né tossici, l'uomo dimentica se stesso, il peso della sua vita e, riuscendo a vedere il mondo come *altro* da ciò che è, come trasmutato in felice ultramondo, è felice - ultravive»[19].

Apollo, invece, è misura, rigorosa norma di condotta, «essere in sé», condotta conforme a un ritmo, essere in «forma». Ma, beninteso, danza anche lui: «Apollo è il dio ballerino per eccellenza - solo che la sua danza è severo e rigido ritmo e perciò il culto che gli viene dedicato consiste in danze moderate. *Est modus in rebus*, e Apollo è il *modus*, il *logos* della vita e delle cose»[20]. In altri termini, forse meno cauti di quelli usati da Ortega, ma confermati da studi posteriori, Apollo e Dioniso sono due aspetti di una sola realtà, che è la vita dal suo versante metafisico: «I greci non rinunciavano a nulla. Ecco le due facce della vita, ordine e disordine, serietà e divertimento, ragione e alienazione»[21].

I riti del culto primigenio rappresentano la vita del dio. Pertanto, «la pratica religiosa, che è il culto, ha l'effettivo carattere di una *imitatio dei*»[22]. La danza dionisiaca rappresenta la vita, la passione, la morte e la resurrezione di Dioniso; in essa la partecipazione dell'uomo alla vita divina consente un rovesciamento di rapporti: non solo l'uomo rappresenta il dio, ma contemporaneamente il dio rappresenta l'uomo, nel senso che l'uomo proietta sul mito divino tutto ciò che fa e sente: «Poiché nell'adorarlo gli uomini danzano, e in questa danza rituale si identificano con il dio di cui rappresentano la vita, si produce un cambio di attributi tra il fedele e il dio»[23].

La serie dei movimenti che compongono la danza rituale, la sua coreografia, era chiamata *dromenon*, da *drao*, che significa attuare, compiere; la forma nominale di questo verbo è *drama*:

> «Essa ci fa vedere, in modo per così dire ufficiale, nel rito religioso il pre-teatro... D'altra parte, la cerimonia religiosa consistente nella danza mimetica, il *dromenon* o azione sacra, in greco si chiamava *orgia*, da *ergon*, opera o operazione, azione. *Orgia* è dunque la stessa cosa che *dramma*; più esattamente, è il dramma visto dal suo lato religioso»[24].

---

[18] *ibidem.*
[19] *ibid.,* 485.
[20] *ibidem.*
[21] *ibid.,* 484.
[22] *ibid.,* 485.
[23] *ibid.,* 486.
[24] *ibidem.*

Contemporaneamente, il culto è festa e ogni festa è culto. Quando il dionisismo diventa predominante in Grecia, la sua diventa l'orgia per antonomasia, e siccome la sua festa è abbastanza scatenata, il termine acquista la connotazione negativa con cui arriva fino ai giorni nostri. Originariamente, però, orgia è la stessa cosa che *theoria*, penetrazione nell'altro mondo:

> «La "mania" bacchica, la frenesia orgiastica, ci fanno *vedere* un altro mondo - un mondo in cui tutto è positivo, saporito, sorridente e insieme terribile. La visione della realtà *altra*, che è il mitologico, il divino, è infinitamente attraente; è letteralmente la massima voluttà, perché se il divino è il *mysterium tremendum*, è anche il *mysterium fascinan*s. Ma in quest'altro mondo - e questo è l'essenziale - anche il terribile ha una sembianza positiva, affermativa. Anche nell'altro mondo c'è la cosa più terribile: la morte. Ma ecco: nella visione dionisiaca del mondo, morte e vita sono indifferenti, perché se vivere è in fondo morire, morire è in fondo resuscitare. Dioniso è il dio che vive freneticamente, muore fatto a pezzi e resuscita gloriosamente. E più ancora: nel torrente del misticismo dionisiaco, i greci giunsero alle due idee che essi meno avevano nel loro fondo etnico: l'idea dell'immortalità e l'idea - nientemeno - che l'uomo è di origine divina. Le due idee meno omeriche che si possano immaginare»[25].

Dioniso, inoltre, è il dio mascherato. Da un certo punto di vista, è chiaro che viene raffigurato con una maschera perché i suoi adoratori si mascheravano a loro volta. Ma perché si mascheravano? E più in generale, perché esiste la maschera? «Ci ritroviamo allora con quest'altro dato sorprendente oltre a quelli non meno sorprendenti che abbiamo già trovato in questa preistoria del Teatro, cioè: *la maschera è una delle invenzioni più antiche dell'Umanità*, come abbiamo visto che lo sono state lo stupefacente,

---

[25] *ibid.,* 487. Questo dà un'idea della potenza del pensiero visionario. Dioniso non è solo il dio del vino, ma piuttosto il vino è divino: «A Dioniso erano consacrati la vite e il suo succo, il vino. Intendiamoci su ciò che significa chiaramente e precisamente l'espressione: "Dioniso è il dio del vino". Non si tratta del fatto che alla semplice e consueta realtà intramondana "vino" si aggiunga dall'esterno, e come cosa nuova e diversa, l'idea di un dio, bensì del fatto che il vino, generatore di ebbrezza e con ciò di esaltazione, di visione del futuro e sentimento di felicità, è per tutto questo, certamente e di per sé, *quid divinum*. Perché tutto questo - l'emozione dell'ebbro, le sue visioni e quasi allucinazioni, la sua anticipazione del futuro e la sua gioia senza pari - è appunto il mondo superiore e l'ultravita» (*ibid*., 488). L'ebbro sente la sua vita leggera, in latino: *alacer. Alacer* significa anche allegria, e corrisponde al greco *elafos*, «senza peso, leggero», ma anche «cervo». A Dioniso erano consacrati anche il toro e il capro; è seguito da satiri, che nelle processioni del culto sono fedeli vestiti come capri, e da altri fedeli vestiti da buoi, e che dei buoi imitano il rumore (*fone*): *bu-fones*. Questo riporta al teatro, ma anche ai *bull-roars*. Queste notizie riportate da Ortega dimostrano chiaramente che egli situa il dionisismo in un contesto prettamente sciamanico. Cfr. anche P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente 1958, 356 e M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, trad. it., Roma, Mediterranee 1972.

la danza e la pantomima»[26].

Ora, sulle maschere c'è un brano tratto da un articolo su Goehte, *Sobre un Goethe bicentenario*, risalente intorno al 1949, del quale ci interessa particolarmente un frammento. La maschera, infatti, vi è collegata con il tema della vocazione o progetto vitale, e al riguardo non è forse inutile ricordare che il *dramma*, di cui si parla in *Idea del teatro*, è una delle definizioni formali della vita personale:

> «Personalità è il destino individuale dell'uomo. Si noti il geniale paradosso che questo implica, e in cui Goethe anticipa ciò che oggi stiamo scoprendo per nostro conto e col nostro sforzo. Significa infatti che l'autentico essere di ogni uomo non è una realtà che intanto lo costituisce, ma è una sorta di figura immaginaria, di progetto irreale, di inesistente aspirazione che l'uomo si vede impegnato a realizzare - pertanto significa che ognuno di noi è propriamente qualcosa che non è ancora, e che si trova sempre in un futuro problematico: non è un *factum*, ma un *faciendum*; non è una cosa, ma un'impresa. È però interessante avvertire che in questo senso nuovo e goethiano della parola "personalità" viene per così dire a compiersi il più vecchio senso del vocabolo. I latini chiamavano *persona* la figura, il ruolo o *rôle* teatrale che l'attore doveva realizzare sulla scena. E lo chiamavano così, perché *persona* significava maschera. Nel teatro antico il volto dell'attore scompariva sotto la maschera in cui erano rappresentati i tratti della figura immaginaria di cui la tragedia o la commedia rendevano manifesto il destino. Dunque, in quel teatro si riteneva che il volto casuale dell'attore non potesse essere l'autentica faccia del personaggio del dramma. L'autentico era la maschera, che a noi sembra appunto ciò che occulta e soppianta l'uomo autentico. Ma il teatro non aveva inventato la maschera. Il teatro ha un'origine religiosa e trova la maschera nella più antica tradizione religiosa. Vale la pena di ricordare che una delle più antiche invenzioni dell'uomo fu la maschera. Franz Altheim, lo storico della religione romana, ricercando la genesi del termine *persona*, trova che uno degli dèi più antichi del Mediterraneo si chiamava *Porsen* o *Pursen* - in etrusco *Fersu*. Era lo stesso dio che in Grecia si chiamerà Dionysos, in Italia Bacco; pertanto il dio dei morti, e forse è in relazione con la divinità sotterranea Persefone o Proserpina. Com'è abituale per il dio dei morti, Porsen era incaricato di reggere il destino dei vivi. L'uomo, per ottenerne il favore, pertanto per compiere il suo destino, la sua personalità, gli offriva la sua maschera, la rappresentazione plastica del suo volto, pertanto ciò che sembrava più autentico ed essenziale nell'essere umano, ma deformato secondo la figura del dio. E volto - *os* - dovette essere il nome più antico di maschera che, per essere offerta a Porsen, si sarebbe poi chiamata *persona*. Queste maschere,

---

[26] J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., 491.

> assicuratrici del destino individuale, venivano appese a un albero sacro. Si sperava che il vento, reso efficace dal dio, eludesse, evitasse gli influssi avversi, i destini ostili. Lo si chiamò il rito della faccia che dondola con l'andirivieni del vento - *oscillans*-, è il rito oscillatorio»[27].

Dunque, Porsen è Dioniso, e persona è la maschera offerta al dio: l'uomo offre il suo destino personale, perché è Dioniso che lo regge e lo governa. Combinando questo testo con *Idea del teatro*, vediamo che il vero volto dell'attore del dramma della vita non è quello casuale, la sua faccia carnale, ma il ruolo che è chiamato a rappresentare nell'azione scenica dell'esistenza. Ma questo ruolo, o vocazione, è notoriamente paradossale. Da un lato è una rappresentazione della vita divina o, più precisamente, un momento della vita divina (in fondo, la vocazione è un atto di Dio che, appunto, *chiama*); dall'altro è la proiezione sul dio (sulla nostra immagine e raffigurazione di Dio) del sentire più profondo dell'uomo. Da qui l'idea di offrire al dio il proprio volto, inteso come destino da compiere e quindi da proteggere. Nel dionisismo l'uomo, inserendosi nel circuito della vita divina, scopre se stesso, il suo vero volto, e attraverso il culto religioso incarna se stesso come personaggio, rompendo i condizionamenti imposti dal mondo terreno. Qui sta la sua felicità:il testo orteghiano su Goethe si apriva con una citazione dal poeta tedesco: «La più alta felicità dei mortali è solo la personalità».

La meditazione sul teatro ci fornisce alcune idee che possiamo ora sintetizzare:

1) L'esperienza umana più radicale è lo scoprirsi come realtà limitata.

2) Da qui l'immaginazione di una realtà *altra*, che può ciò che vuole, senza limiti; «la coscienza della propria relatività è nell'uomo inseparabile dalla coscienza postulatrice dell'assoluto»[28].

3) Si genera allora nell'uomo il bisogno veemente di partecipare a questa assolutezza, di entrare in intimo contatto con la realtà altra.

4) «Questa dualità e contrasto - potenza/impotenza - accompagnerà l'uomo nell'intero arco della sua storia, assumendo in ogni fase una figura differente. Il profilo dell'una o dell'altra cambia a seconda dei tempi, perché, essendo l'impotenza un'esperienza fatta dall'uomo, si deve intendere che, come tutte le esperienze, egli la *va facendo*; pertanto, che non è mai chiusa, conclusa, che si modifica, si corregge, si integra»[29].

5) «Ciò comporta che la limitazione o finitezza costitutiva dell'uomo non è una limitazione qualunque, non assomiglia per nulla alle altre finitezze esistenti nell'universo, ma ha la paradossale e inquietante caratteristica di essere una finitezza indefinita, una limitazione illimitabile o elastica, alla quale non è possibile assegnare confini assoluti»[30]. Non si può dire in assoluto di cosa l'uomo sia capace o incapace. Citando Comte: la condizione

---

[27] J. Ortega y Gasset, *Sobre un Goethe bicentenario*, in O. C. IX, 551-571, part. 558.
[28] J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., 491.
[29] *ibid.,* 492.
[30] *ibidem.*

umana è una *fatalité modifiable*.

6) La raffigurazione della dualità potenza/impotenza dipende in ogni fase da come funziona il pensiero umano. Si è preteso (Lévy-Brüll) che il primitivo fosse illogico:

> «Questa ha tutta l'aria di essere una tonteria, che si è rivelata tale quando (come accade oggi) il tentativo di costruire veramente - e non solo come vago programma - la logica, svelava, fallendo, l'impossibilità del puro logicismo e il carattere utopico e desiderativo del pensiero cosiddetto logico. Nel renderci conto che noi siamo molto meno logici di quanto pensavamo, non ha più senso chiudere i primitivi in quella specie di manicomio che era la loro presunta mancanza di logica»[31]. «Non confondiamo il pensare logico con la logica. Questa ci parla dei concetti come tali e delle loro relazioni. È una riflessione antinaturale sulle nostre idee, che toglie ad esse la loro funzione radicale, cioè riferirsi alle cose. Le nostre idee sono un parlare delle cose, ma la logica è un parlare delle nostre idee come tali... Se il concetto A e il concetto B possono essere identici, è cosa che gli si legge in faccia, e basta. Ma se la cosa A *è* identica o meno alla cosa B, non è questione che dipende dal concetto di A e dal concetto di B, ma da ciò che si intende per *essere*. E ciò che si intende per *essere* o realtà effettiva è sempre un'ipotesi estranea alla logica. La storia del pensiero è la narrazione della serie di esperienze o tentativi che l'uomo ha compiuto per interpretare la realtà»[32].

7) Orbene, il pensare primitivo è il primo pensare. «Dunque ha dovuto fare il primo tentativo, e questo tentativo è dovuto consistere nell'ipotesi più ampia e più semplice, consistente nel supporre che tutte le cose *hanno a che vedere*, in qualunque senso, le une con le altre, *sono la stessa cosa*»[33]. Il primitivo considera identiche le cose che hanno a che vedere tra loro; per esempio identificando il nome e la cosa di cui è nome. «Questa *confusione* ha un senso positivo, è un'azione mentale. Di per sé, le cose non sono confuse né cessano di esserlo. Il confondere una cosa con un'altra è un modo di *prenderle* intellettualmente, cioè di pensarle»[34]. E, aggiunge Ortega, non sempre si tratta di un pensiero formalmente assurdo: la frase «io sono Giovanni», cioè io sono un nome, non ha maggior fondamento dialettico dell'identificazione dell'uomo col giaguaro. «Dopo tutto, la logica aristotelica non impedisce il "Socrate è ateniese" e il "Socrate è filosofo". Tant'è che, contro l'eleatismo, per non "cadere in contraddizione", essa motivò la distinzione tra l'essere sostanziale e quello accidentale, come se questa "riserva ontologica" annullasse la contraddizione "logica"»[35].

---

[31] *ibidem.*
[32] *ibid.,* 493.
[33] *ibidem.*
[34] *ibid.,* 494.
[35] *ibid.,* 495.

Tutto questo si può riassumere in una frase: «L'uomo passa la vita a voler *essere altro*»[36]. Ha un destino metaforico. Di fronte all'esperienza radicale del limite, tutte le altre sono come esperienze seconde, e appaiono come variazione di alcune esperienze categoriali. Una di queste è la morte: la morte altrui, visto che della propria non c'è esperienza:

> «Ci sono *solo due* cose che la vita, che è sempre quella di ciascuno, *non* può essere in assoluto, dunque che non sono possibilità della mia vita, che in nessun caso possono accadere in essa. Queste due cose estranee alla mia vita sono la nascita e la morte. La mia nascita è un racconto, un mito che altri mi raccontano, ma io non ho potuto assistervi, ed è previa alla realtà che chiamo vita. In quanto alla mia morte, è un racconto che nemmeno possono raccontarmi. Dal che risulta che la stranissima realtà che è la mia vita si caratterizza per l'essere limitata, finita, e tuttavia per non aver principio né fine. È così che, a mio giudizio, bisogna porre il problema della mia stessa morte, e non come lo pone il melodrammatico signor Heidegger»[37].

A questo punto, Ortega dice che vuole affrontare la morte del prossimo, come effettiva esperienza categoriale. Ma il testo si interrompe. Una meditazione sull'argomento si trova in *En torno a Galileo*, e presto andremo a curiosare per vedere cosa può dirci. Intanto, però, soffermiamoci per un momento su un'affermazione di Ortega: il pensare primitivo è il primo

---

[36] *ibidem.*

[37] *ibid.,* 496. L'interesse per lo sciamanismo non è occasionale in questi anni. Ortega ne parla anche nel corso sulla ragione storica del 1944. Lo sciamanismo è descritto come una tecnica per sostituire gli stati mentali abituali con altri anormali, che vanno dal sogno all'allucinazione. Il che rivela che anche per l'uomo arcaico il mondo presente risultava un enigma. Nello stesso corso, Ortega fissa anche un rapporto tra il profetismo ebraico, rinnovato da Amos, e le coeve vicende della Grecia, che condurranno alla nascita della filosofia (Amos nasce nell'VIII sec.), in particolare la cultura dei sapienti che precedono immediatamente Parmenide ed Eraclito. Amos si apparta dalla massa degli pseudo profeti o pseudo sciamani che ormai avevano invaso il mondo mediterraneo, dicendo di sé: «Io non sono profeta né figlio di profeta; io sono pastore di capre...». «La cosa sorprendente di questo versetto - commenta Ortega - è che nell'VIII sec. a. C. qualcuno parli a partire dalla sua persona individuale e ostenti la sua autobiografia - affinché vi sia poi chiarezza circa chi dice il dire e di cosa vive colui che lo dice. Pochi anni dopo, in Esiodo troviamo esattamente la stessa cosa» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, cit., 158). Amos è stato preso da parte da Dio, cioè Dio lo ha tolto dal suo mondo, lo ha lasciato senza il suo mondo, «pertanto Amos è rimasto solo - e allora, quando l'uomo rimane effettivamente e realmente solo con sé, trova che nel fondo della sua solitudine scaturisce la fonte della verità» (*ibid*., 159). Nella solitudine, «le cose cominciano a dire dentro l'uomo la loro verità - cominciano a rivelarci ciò che veramente sono... Le cose di per sé non possono rivelare il loro proprio essere; questo si manifesta nel dire, nella parola; non hanno voce, sono maschere mute, o se si vuole, hanno una voce silente, una voce taciturna che può udire solo l'uomo che si ritira dal mondo e rinuncia a se stesso. Allora, questo mondo delle cose pone la sua silente voce nel solitario - che è il profeta, il pensatore, il filosofo, insomma l'intellettuale... Non è propriamente il pensatore che pensa e dice - sono le cose che in lui si pensano e si dicono» (*ibid.*, 160).

pensare. Si tratta della sapienza di tipo sciamanico che restava come sottintesa nella descrizione della fase tradizionale da cui emerge il *rex*, nel corso su Toynbee. Abbiamo due quadri tra loro solidali, e ci incombe l'obbligo di cercarne un terzo: accennava Ortega che la crisi di questa sapienza porta, tra le altre cose, alla nascita della filosofia. È il punto che occorre verificare. In apparenza, non c'è niente di meglio che andare a cercare in un saggio dal titolo accattivante: *Origen y epílogo de la filosofía*, della metà degli anni Quaranta.

36. L'origine della filosofia

La filosofia nasce dopo l'insediamento del culto di Dioniso a Delfi (660 a.C.). In tal senso, viene dopo la sapienza e cresce nello spazio che questa le ha lasciato. Bisogna adeguarsi al procedere sinuoso del discorso orteghiano, che risulta sempre essere un collegamento dialettico tra concetti: non c'è altro modo per far emergere il suo pensiero. Intanto la destinazione prevista del saggio ne determina la forma: doveva essere l'epilogo al manuale di storia della filosofia di Julián Marías.

Ora, dice Ortega, la lettura di una storia della filosofia lascia una prima impressione negativa: si tratta di una storia di errori. Questo però è vero solo in parte, o meglio è il primo termine di una serie dialettica di affermazioni. *Dialettica* è un modo di collegare i pensieri. Ma vi sono diversi tipi di dialettica. Uno è il pensare analitico: dalla frase «Socrate è un uomo», con un ragionamento, deduco che Socrate è mortale. L'aspetto dialettico sta nel mostrare che «mortale» è già contenuto in «uomo» e che i due concetti hanno un legame evidente. Vi è però un altro tipo di legame evidente tra concetti. Se penso la terra come corpo celeste, con tutte le sue caratteristiche, risulta che non posso pensarlo senza lo spazio intorno. Ora, il concetto di «spazio» non è incluso nel concetto di «terra» o sferoide, eppure l'idea di sferoide implica l'idea di spazio intorno. Il legame tra queste due idee è dialettico: sono idee complicate.

In una serie dialettica di pensieri, ogni idea è accompagnata a un'altra. «Il loro nesso è dunque molto più forte che nel pensare analitico»[38]. È impossibile pensare A senza B, perché A non può esistere senza B, e questo è imposto all'osservatore. «Diremmo che qui l'evidenza del nesso tra due concetti è precedente all'aver pensato il secondo, dato che ad esso ci conduce imperativamente la stessa evidenza»[39]. Di conseguenza, scrive Ortega, «la dialettica è l'obbligo di continuare a pensare, e questo non è un modo di dire, ma una realtà effettiva. È il fatto stesso della condizione umana, giacché l'uomo in effetti non ha altro rimedio che "continuare a

[38] J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, cit., 351.
[39] *ibid.,* 352.

pensare"»[40].

Se ora applichiamo la dialettica all'affermazione che la storia della filosofia è storia di errori, notiamo che questo non è un pensiero completo. In una delle sue dimensioni, la filosofia è anche

> «lo sforzo di eliminare gli errori precedenti. Questo ci procura un'improvvisa illuminazione, che ci fa scoprire nel passato [filosofico] un secondo aspetto. Continuiamo a vederlo come consistente in errori, ma ora risulta che questi errori, nonostante siano tali, e proprio perché lo sono, si convertono in involontari strumenti di verità... Ogni filosofia si giova dei difetti delle precedenti e nasce sicura *a limine* del fatto che almeno non cadrà in questi errori. E così di seguito»[41].

Contemporaneamente, si scopre un terzo aspetto: «Una filosofia non può essere un errore assoluto, perché questo è impossibile. Quell'errore, dunque, contiene qualcosa della verità»[42]. Dunque, ciò che chiamavamo errori sono verità incomplete, «ovvero, come si suol dire, "hanno ragione *in parte*", pertanto sono *parti* della ragione»[43]. Insomma, sono visioni prospettiche, limitatamente vere, che vanno articolate in un'ermeneutica che tenga conto della loro datazione storica e faccia uso del metodo della ragione storica. Come dire che, nel nostro gioco del libro non scritto da Ortega, questa potrebbe essere una sorta di introduzione generale:

> «Queste verità insufficienti o parziali sono *esperienze di pensiero* che è necessario fare intorno alla Realtà. Ciascuna di esse è una "via" o "cammino" - *methodos* - lungo il quale si percorre un tratto della verità e se ne contempla un aspetto. Ma arriva il punto in cui, *lungo quel cammino* non si può procedere oltre. È necessario tentarne un altro diverso. Per questo fine, cioè perché sia diverso, è necessario tener conto del primo e, in questo senso, si ha una continuazione con un cambio di direzione. Se i filosofi precedenti non avessero fatto quelle "esperienze di pensiero", dovrebbe farle il successivo e pertanto dovrebbe fermarsi su di esse ed essere lui il predecessore. In tal modo, la serie dei filosofi appare come un solo filosofo che fosse vissuto duemilacinquecento anni, durante i quali avesse "continuato a pensare"»[44].

Questo filosofo immaginario è, in realtà, il pensatore contemporaneo.

Possiamo rivolgere il discorso dialettico non solo all'osservazione degli aspetti «di superficie» delle cose, ma anche in direzione della profondità: prendiamo la filosofia non più come serie di errori, ma come opinioni

---

[40] *ibidem.*
[41] *ibid.,* 354.
[42] *ibid.,* 358.
[43] *ibid.,* 359.
[44] *ibidem.*

diverse e tuttavia vertenti sulla stessa cosa. C'è dunque un momento di unità o «stessità» in ciò che chiamiamo filosofia. Andando all'interno delle varie filosofie, ci si mostra una nota che tutte hanno in comune: la ricerca della verità. Verità è *alétheia*, «denudare, dis-coprire, togliere il velo o coperta, rivelare (=svelare), decifrare un enigma o geroglifico»[45]. Questa concezione della verità allude a qualcosa che si situa al di là delle apparenze, ovvero a un altro mondo, oltre quello visibile:

> «Tutte le filosofie ci presentano il mondo abituale diviso in due mondi, un mondo patente e un retromondo [*trasmundo*] o supermondo latente sotto di esso, nel rendere manifesto il quale consiste il culmine del lavoro filosofico. Questo lavoro inizia, dunque, col praticare una bisezione del mondo che sembrava unico, o piuttosto, con un'operazione apparentemente inversa, col duplicare il mondo esistente, *suscitandone* un altro dietro o sopra di lui. Il risultato non cambia, dato che, previa bisezione o previa duplicazione, la filosofia si presenta subito con due mondi tra le mani. La relazione tra i due mondi può avere le caratteristiche più diverse. Possono non avere alcun contatto, ed essere come girati di spalle l'uno rispetto all'altro... Possono, al contrario, essere mescolati o l'uno inserito nell'altro, dimodoché il mondo latente viene scoperto osservando in trasparenza quello patente. Infine, può accadere che entrambi permangano diversi ma collegati, in costante riferimento l'uno con l'altro, riferimento che non fa altro che confermare la loro separazione»[46].

Dunque, le molte filosofie hanno un carattere comune: duplicano il reale, in modo che il mondo aggiunto possa spiegare il mondo usuale e quotidiano. Si noti bene: è la stessa scissione che troviamo nella sapienza sciamanica che precede la filosofia: la filosofia la eredita. Ma perché l'uomo duplica il mondo?

All'inizio della filosofia troviamo due uomini, appartenenti alla stessa generazione, vissuti agli estremi opposti del mondo greco e artefici di due dottrine opposte, quasi a voler racchiudere in un'unica pagina iniziale tutto il potenziale teoretico della filosofia: Eraclito e Parmenide.

L'analisi del momento iniziale della filosofia ha una particolare importanza nel pensiero maturo di Ortega. Si tratta di un tema che costituisce ben presto una delle questioni chiave del suo progettato lavoro sulla ragione storica. In *Sobre la razón histórica* (1940), c'è una prima giustificazione del perché l'origine della filosofia sia una questione attuale: «L'intera storia dell'Occidente è un blocco unitario, che è stato ciò che è stato... perché ventisette secoli fa gli uomini della Grecia decisero di adottare una certa forma di pensiero»[47]. Dunque, l'attualità si radica nel fatto

---

[45] *ibid.,* 385.
[46] *ibid.,* 390.
[47] J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, cit., 102.

che ancor oggi viviamo le conseguenze storiche del momento germinale della filosofia. Si è trattato di una risoluzione circa il modo di comportarsi con la realtà:

> «La questione è la seguente: davanti alla mente umana sta ciò che vi sta. Si tratta di stabilire che modo abbiamo per descrivere con concetti rigorosi - cioè filosofici - ciò che sta lì. Ma cos'è ciò che sta lì? Cos'è che troviamo intorno a noi? Lì vedo la pietra; ma vedo anche il movimento nello spazio di questa pietra»[48].

Vediamo dunque cose e cambiamenti, entrambi reali. Non sappiamo però se hanno lo stesso valore, se sono reali nello stesso senso. Sono due modi di realtà che ci si presentano con caratteristiche opposte. Eraclito riduce la permanenza e l'immutabilità al movimento; ma il suo tentativo fallisce perché fatalmente fa uso di una tecnica filosofica insufficiente. Commenta Ortega che è molto facile osservare il movimento, ma è difficile descriverlo con concetti rigorosi. Parmenide, dal canto suo, compie il tentativo opposto di ridurre il mutamento alla stabilità. In entrambi, tuttavia, si dà un elemento comune, della massima importanza:

> «Il pensiero iniziale della Grecia si trova dunque davanti a due mondi: il mondo delle cose visibili, che sono movimento, variazione e mutamento, e il mondo delle quasi cose, che sono i concetti, identici, invariabili e fissi. Si produce allora l'essenziale peripezia che deciderà un futuro tre volte millenario: il futuro dal VII sec. a.C. ai giorni nostri. Eraclito e Parmenide sono i primi due uomini a rendersi conto che, oltre al mondo delle cose presentato dai sensi, c'è nell'uomo uno strano dentro, che l'uomo porta con sé: il mondo dei concetti. Ma davanti a questa dualità reagiscono in modo opposto»[49].

In *Origen y epílogo de la filosofía* questa esperienza della scoperta del mondo concettuale è inserita nel suo contesto storico: è qualcosa a cui si arriva provenendo da esperienze diverse precedenti.

Per Ortega, Parmenide usa il rivestimento retorico del poema solenne, secondo lo stile delle cosmogonie e della teologia orfiche, non per inserirsi nella tradizione orfica, ma per sottolineare stilisticamente, con un'espressione di alto tono, l'emozione quasi mistica che le sue scoperte gli hanno suscitato:

> «Se si crede che nell'uomo esistano compartimenti stagni, non si intenderà nulla dell'umano. È ingenuo credere che, per il fatto che la scienza è fredda scienza e gelida verità, la sua scoperta non abbia un carattere mistico e non sia fervida, appassionante e appassionata...

---

[48] *ibid.*, 103.
[49] *ibid.*, 108.

> Ogni scoperta "scientifica" cioè ogni verità ci mette repentinamente nella visione immediata di un mondo fino ad allora sconosciuto e sul quale, appunto per questo, non facevamo affidamento. Immediatamente, come se si strappasse un velo, esso ci si rende meravigliosamente manifesto - siamo "visionari"-; più ancora, ci sembra che siamo stati rapiti dal nostro mondo abituale, "borghese" e per nulla mistico, ad un altro, grazie a uno strano potere - cadiamo in estasi o "rapimento". È indifferente quali siano le nostre convinzioni previe sul reale e sul divino, sul volgare e sul magico: la situazione, l'esperienza mistica si riprodurrà sempre con caratteri analoghi»[50].

Dunque, la forma del poema sacro serve a Parmenide per esprimere nello stesso tempo la sua idea e la sua emozione. Eraclito, invece, usa un'espressione diversa: cita nomi di persona, di altri pensatori, cosa che Parmenide non fa; parla di sé, mette in primo piano la sua irripetibile personalità, non adottando la freddezza espressiva di Parmenide: si sente unico e lo fa sapere. In entrambi i pensatori, però, la mitologia sembra diventata un *genus dicendi*, un genere letterario:

> «In effetti, nel renderci conto che per loro la mitologia è decaduta fino ad essere un mero vocabolario e un *modus dicendi*, scopriamo con maggior chiarezza che se ce lo avessero dichiarato essi stessi apertamente, che la mitologia, la religione tradizionale e tutto ciò che le è annesso, erano per loro un passato ormai concluso, qualcosa che era caduto al di fuori del loro orizzonte vitale. Gli attacchi violenti di Eraclito, che sono diretti al culto degli dèi, alle statue, si rivolgono alle zone popolari in cui ancora perdura quella fede arcaica. Ma ciò che egli stesso e Parmenide combattono, sono piuttosto le forme nuove di "religione", che non sono quelle tradizionali, che non sono più quelle puramente mitologiche e che, come vedremo subito, erano apparse contemporaneamente al nuovo modo di pensare in cui si muovono Parmenide e Eraclito: la teologia orfica e i "misteri" dionisiaci. Per questi due pensatori la mitologia, la religione tradizionale della città greca, è già sottosuolo»[51].

Il suolo in cui camminano è la nuova tendenza intellettuale inaugurata da Talete: la fisiologia ionica.

Eraclito cita molti nomi, coprendoli di insulti e improperi; gli unici che cita senza scagliarvisi contro sono Biante e Talete, e ciò che dice di quest'ultimo è semplicemente che fu il primo astronomo. Pertanto si può dedurne che Eraclito stimi il modo di pensare inaugurato da Talete, ma lascia intendere che, in confronto al suo personale sapere, quello di Talete e dei suoi continuatori non è altro che astronomia, è soltanto astronomia.

---

[50] J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía,* cit., 401.
[51] *ibid.,* 405.

Talete fioriva verso il 584, più o meno una generazione dopo la data cruciale del 600. Per Eraclito, secondo il parere di Ortega, il passato è nettamente distinguibile in due categorie: l'antico, il tradizionale remoto (Omero) e la «modernità» (Pindaro, Senofane), cioè il passato immediato; accanto a questo c'è un terzo elemento: un passato certamente religioso, ma non tradizionale, cioè i misteri orfici e dionisiaci:

> «L'orfismo soprattutto, culminò verso il 550 in una forma che, per la Grecia, era una cosa del tutto nuova: la teologia... Nel 550, Ferecide di Siro compone la sua teologia... Si tenga ben presente che l'orfismo e le sue teologie sono un fatto intellettuale del massimo calibro nell'opinione pubblica greca, quando Parmenide o Eraclito cominciano a pensare, e che Ferecide è contemporaneo di Anassimandro e appartiene alla generazione immediatamente precedente Pitagora»[52].

Ora, Parmenide e Eraclito negano in blocco tutto questo passato, pur con certe sfumature o gradualità. La negazione del passato arcaico si potrebbe definirla di maniera: sanno che non c'è più, che non è una credenza vigente; invece l'opposizione è violenta contro il passato recente e «moderno». Certamente, in esso è rintracciato qualche sintomo positivo, Biante e Talete appunto, cioè due personaggi comunemente inclusi nelle varie liste di sapienti.

È interessante ricordare alcune caratteristiche del sapere che veniva attribuito a questi sapienti, rigorosamente in numero di sette: è un sapere secolarizzato rispetto alla tradizione precedente e proviene formalmente da personalità singole e ben individuate, piuttosto che dall'anonimato del sapere tradizionale. Inoltre, accanto alla sapienza che essi hanno in comune, sono attestate forme speciali di creazione intellettuale che hanno iniziato o diffuso. Si ricordava poc'anzi il fatto che Talete era considerato il primo astronomo. Ora, queste forme intellettuali sembrano essere quella parte della modernità che Eraclito è interessato a salvare:

> «Se ora facciamo un bilancio, abbiamo che il suolo in cui si trovavano Parmenide ed Eraclito era formato dallo strano convoluto di iniziative intellettuali che subitamente, come un'eruzione, ruppero la crosta della vita tradizionale greca verso l'anno 600. Questo convoluto è integrato dai seguenti temi: misteri dionisiaci, orfismo, protogeografia e protostoria, fisica ionica, aritmetica, misticismo e etica pitagorica, tirannide e legislazione. Una parte di questo suolo si erge davanti a Parmenide e Eraclito come l'avversario»[53].

Queste correnti e discipline hanno una prima fioritura nei primi due decenni del VI secolo: questa primavera è semplicemente l'anticipo del

---

[52] *ibid.,* 407
[53] *ibid.,* 410.

frutto che deve venire un secolo dopo: la filosofia:

> «Ciò che la Grecia fu dal 600 al 500 ha la sua radice in questo preciso fatto: che verso il 650 la colonizzazione ellenica raggiunge le sue ultime frontiere in direzione dei quattro punti cardinali. La marea viva dell'espansione nazionale greca è arrivata al suo culmine. Immediatamente - e il fatto meriterebbe una maggior considerazione - la periferia coloniale comincia a agire sulla Grecia continentale e metropolitana»[54].

Dal mondo coloniale viene Omero, oltre che la filosofia stessa. Si può allora comprendere in che modo la filosofia sia uno dei frutti dell'epoca della libertà in Grecia.

Nella fase iniziale di una cultura, come si è detto, il margine di scelta tra le cose da fare e i programmi di vita è molto ridotto. Solo l'aumento delle relazioni con gli altri popoli, diversi per cultura, usi e sensibilità, conduce a un arricchimento delle forme di vita. «*Ipso facto*, l'individuo trova che vivere è un problema totalmente diverso da ciò che era nella fase arcaica... [è] dover optare tra molte possibilità»[55]. A dover scegliere è l'individuo come tale, che ora acquista un'inedita autonomia dalle strutture sociali in cui era articolata la vita tradizionale. Deve scegliere a partire da se stesso la forma di vita che gli sembra più convincente. «La possibilità, e la conseguente necessità di scegliere l'opinione che si avrà su qualcosa, è il vissuto su cui si basa ciò che chiamiamo "razionalismo"»[56].

La crescita generale delle possibilità di vita comporta anche un cambiamento nell'atteggiamento riguardo alla religione. La crescita della vita significa un aumento di importanza delle realtà mondane, ritenute valide in se stesse, e quindi inevitabilmente interposte tra l'uomo e Dio:

> «Il risultato è l'irreligiosità. Come i suddetti motivi staccano l'uomo dalla tradizione, così questo indugiare nel vivere mondano lo sradica dalla religione. Questo conduce all'estremo il significato di tutto quanto precede: che nella vita ricca l'uomo rimane senza radici su nulla, sciolto nell'aria. Galleggia nell'elemento etereo delle sue crescenti possibilità. È l'inevitabile contropartita; il luogo e la sicurezza vitale per l'esistenza della persona non le sono dati naturalmente e senza sforzo per il suo nativo incastro nella tradizione indiscussa, ma è la persona stessa che, in piena coscienza, deve fabbricarsi un fondamento, una terra ferma su cui poggiare. Dunque non ha altro rimedio che costruirsi lei un mondo con il materiale fluido ed etereo che sono le sue possibilità»[57].

---

[54] *ibid.,* 411.
[55] *ibid.,* 415.
[56] *ibidem.*
[57] *ibid.,* 416.

Eraclito, come Senofane, non crede negli dèi tradizionali greci, ma non per ateismo:

> «Invece di una pluralità di dèi, costitutiva della religione greca, parlano di un Dio il cui primo attributo è di essere unico. La stessa cosa aveva fatto Anassimandro, che naturalmente fu considerato ateo. Chiaramente, il Dio che appare all'estremo di un ragionamento non è un Dio della religione, ma un principio teoretico. L'uomo che lo scopre deve essersi precedentemente sradicato dalla credenza religiosa e ritrovandosi perso in un mondo cui sono stati estirpati i fondamenti tradizionali, deve vedersi obbligato a cercare per una libera scelta della sua mente, un nuovo fondamento. Questa libera scelta dei principi è ciò che si è chiamato "razionalità"»[58].

Se chiamiamo filosofia questa attività riflessiva basata sulla libera scelta dei principi, appare fuor di dubbio che essa presupponga una fase di ateismo. Tuttavia, la filosofia è proprio una risposta contro l'ateismo, ma senza tornare indietro alla fase culturale che lo aveva prodotto appunto con la sua crisi. Il logos mitico, scontrandosi con i limiti della vita, spiegava la realtà presente attraverso un'altra realtà, un altro mondo in cui tutto il desiderabile era anche possibile. Il pensiero ionico, invece, cerca di scoprire l'origine e il mondo altro e precedente a partire dall'osservazione del presente. Da un lato esso conserva dunque la frattura tra questo mondo e l'altro, e la trasmette all'intera storia della filosofia; dall'altro non spiega il presente con il mitico passato dell'*illud tempus*, bensì piuttosto usa il presente, osservato e studiato, per spiegare il passato. Questa spiegazione si presenta come vera nel momento stesso in cui invalida tutte le spiegazioni precedenti: la nuova verità si staglia sullo sfondo di errori inveterati, riconosciuti come tali.

37. Essere e realtà

Alla nascita della filosofia è dedicato il secondo dei due capitoli, gli unici scritti, del *Comentario al Banquete de Platón*, databile intorno al 1946. Ortega vi tratta il problema dell'essere, cercando di ricostruire l'impressione primaria, non elaborata teoreticamente, suscitata dal contatto con la realtà. È un brano molto denso, di non facile traduzione, che, come avverte l'autore, risulta più comprensibile se il verbo *essere* viene inteso come verbo attivo.

A uno sguardo primario e precedente ogni elaborazione teorica, «il

---

[58] *ibid.,* 419.

mondo si compone solo di ciò che *ci è* [*nos es*]»[59]. Il problema è appunto cosa significhi questo *ser-nos*, esserci, dove *ci*, *nos*, è il dativo di «noi» e non un'indicazione di luogo.

Quando dico che una cosa ci è utile, dico che è utile per noi. Questo «essere per noi» potrebbe corrispondere allo spagnolo *ser para nosotros*; in tal caso potremmo cambiare la traduzione della frase appena citata, e dire: il mondo si compone solo di ciò che è per noi. La cosa, però, è ben lungi dall'essere accettabile: non si comprende perché, potendo ricorrere a una frase standard, Ortega sarebbe andato a complicarsi la vita; né si comprende l'avvertenza di pensare il verbo *essere* come attivo. Inoltre, *ser para nosotros* potrebbe significare sia essere «destinato a noi», sia essere «secondo noi», con una gamma di significati non pertinenti. L'espressione *ser-nos*, intanto, elimina tutti questi possibili equivoci: non un essere «per» me, ma un compiere l'azione di essere. Nell'essere «secondo me» sono io a costruire la nozione dell'essere e a darne un'interpretazione: è una nozione teorica. Invece, abbiamo davanti una realtà che non è «secondo me», non sono io a porre l'essere, ma è la realtà a trovarsi dinanzi a me. Qual è la forma di questo suo «stare lì»? È il fatto che la realtà *mi sta* davanti: ecco un'analogia con l'esser-mi; la realtà *mi è* davanti; costitutivamente e di per sé consiste nel compiere l'atto di essere, e nel compierlo per me. E in questo senso è un *essere-per*. Nell'*essere-per*, il «per» non significa «secondo me», ma neppure «destinato a me»; significa piuttosto l'azione positiva e reale che la realtà compie, consistendo in un agire, e questo agire è, costitutivamente e senza mio assenso, un agire «su di me». Questo è il modo in cui il mondo ci si presenta previamente ad ogni interpretazione:

> «L'"essere in sé e per sé" del mondo, separato da noi senza relazione con il ciascuno che è ognuno di noi, significa già un essere secondario, derivato, interpretativo e ipotetico. Il significato primordiale di essere è esser-ci. Allo stesso modo, ognuno si-è, lo voglia o no, a se stesso. Non si tratta, come credeva l'idealismo soggettivista, del fatto che questo fiore ci è [*nos es*] perché lo vediamo ora o perché ieri abbiamo pensato ad esso. In tal caso non sarebbe fiore, ma "visione-del-fiore". La verità è il contrario: percepire il fiore o pensare ad esso significa che questo fiore ci sta essendo effettivamente questo fiore [*es estarnos siendo esta flor efectivamente esta flor*], benché in due modi diversi della sua realtà. Questo fiore ci è, o ci fiore-è [*nos es o nos flor-és*], il suo essere è il suo infiorar-ci [*florear-nos*], il suo fiorir-ci [*florecer-nos*]. Questo implica che viceversa io *sono a* questo fiore, quando lo vedo, lo odoro, lo immagino, lo penso, ne sento la mancanza. Il mondo ci è e noi siamo al mondo - che lo vogliamo o no. Solo che, siccome io mi sono a me stesso, in quanto *sono al* mondo, di rigore,

[59] J. Ortega y Gasset, *Comentario al Banquete de Platón*, in O. C. IX, 747-784, part. 768 (circa 1946).

mi sono al mondo [*me soy al mundo*]»[60].

Se passiamo dalla terminologia astratta alla situazione reale, la cosa diventa ovvia. Sto scappando e di fronte a me c'è un fiume: il fiume «mi è» di ostacolo, mi ostacola (ecco il verbo attivo). Non ho la benché minima idea di cosa sia un fiume: il suo essere, prima che Parmenide si metta a pensarlo, consiste nell'ostacolar-mi. Analogamente, la frutta consiste nel nutrir-mi. Prima delle mie teorie sulla frutta e sul fiume, queste due realtà hanno una nota in comune nel mi-è, consistono nell'esser-mi. Hanno naturalmente una consistenza propria, ma questo viene dopo. Intanto io intervengo su di loro e mangio una mela: io «le» sono, sono colui che la mangia. E neanche io sono un fantasma: ho una mia consistenza. Consisto nell'esser-mi. L'esser-mi è un esser-gli al mondo.

Nella sua consistenza indipendentemente da me il mondo continua ad essere un puro problema. Ma questo problema si colloca in una chiara situazione radicale: sulla previa esperienza dell'esser-mi e dell'esser-gli: cioè sul mio vivere e non a partire dall'astratto pensare. Il fatto che il problema dell'essere non si ponga in astratto, ma in un luogo che è il vivere reale, determina la forma e i termini del problema. Dice infatti Ortega che se io «mi sono al mondo», *di conseguenza* il mondo ha il carattere di «stare *radicalmente* riferito a me»[61]. Il mondo consiste nel «fare riferimento» a me. Per questo motivo - dice - il termine circostanza è preferibile al termine mondo: in chiave antiidealista, si tratta di riconoscere la consistenza di qualcosa che non si identifica con l'io; in chiave antirealista, o meglio antidualista, il reale non-io non è pensato in termini di oggetto privo di rapporti con me e distante da un soggetto. Idealismo e realismo dualista sono stati errori fondati sul concetto greco di essere: come era nato questo concetto?

Si diceva che la filosofia nasce dalla rottura della credenza vigente nel sapere tradizionale: della credenza negli dèi. La realtà effettiva degli dèi viene messa in dubbio, e dunque si è perplessi su cosa sia ciò che realmente esiste. Si cerca allora «ciò» che sta al di là delle mere opinioni, ovvero una verità che non dipenda dagli umori e dai limiti umani. «Si tratta di andare in cerca di qualcosa che formalmente consiste nel "non avere a che vedere" con l'uomo»[62]. La credenza che si è infranta era un pensiero umano. Sembrava certo, ma poi è risultato che non lo era. Dunque, occorre arrivare a credere in qualcosa che sia esente da errore, che non sia opinabile e, insomma, che non erediti in qualche modo la fallacia propria di tutto ciò che è umano.

Si noti bene che, nel porre l'oggetto dell'indagine, lo si è caratterizzato in maniera abbastanza precisa. È certamente un oggetto fuori dalla comune esperienza, e per il quale manca anche il nome. È un oggetto «x» di cui non sappiamo nemmeno se esiste:

---

[60] *ibidem.*
[61] *ibidem.*
[62] *ibid.,* 770.

> «Bisognò inventare una parola per designare questo "x", "che è effettivamente", di fronte a ciò che "c'è in modo falso, illusorio". Lo si chiamò in un modo strano: *lo* ente - *to on, e on*. Penso che l'espressione non avrà stupito i contemporanei di Parmenide meno di quanto stupisce noi. Esisteva nell'uso il participio presente del verbo *essere* - *on* - ente, *colui* che è; e più frequentemente ancora il suo plurale neutro - *onta* - gli esseri. Ma dubito che il singolare neutro di questo participio circolasse e corrispondesse a qualcosa; "lo ente" era per la verità qualcosa di mostruoso, di *inaudito*, completamente nuovo per l'esperienza vitale dell'elleno. Inoltre non si dimentichi che "lo ente" era qualcosa che si cercava ma non era stato trovato e i cui tratti o caratteri - salvo la sua indipendenza dall'uomo, che potremmo qualificare come "attributo previo" - erano ancora sconosciuti, pertanto occulti, pertanto misteriosi»[63].

Dunque, il nome ente, singolare neutro, «ciò che è essente», l'essente, è qualcosa che non vediamo (il che è sorprendente e paradossale) ma intanto abbiamo immaginato: si è sentito il bisogno di qualcosa che *sia* effettivamente e indipendentemente dalle opinioni umane. Ovvero, indipendentemente dall'uomo:

> «"Lo ente" non significa "colui che è *per* [*para*] l'Uomo, nell'uno o nell'altro senso di *per*, ma formalmente quel qualcosa il cui essere consiste nel *non essere per* l'Uomo, bensì nell'essere per [*para*] sé, o in è e per [*por*] sé. La sua insolita forma grammaticale, di singolare neutro, cercava di neutralizzare stilisticamente i significati popolari del participio presente, soprattutto nella sua forma più usata: *ta onta* - gli esseri -, cioè tutto quanto "c'è lì" e circonda l'uomo»[64].

To on non è tanto il singolare di *ta onta*, non è *un* ente (essente), ma è «l'esistente indipendentemente da me».

Ora, si è visto che, nell'incontro primario, le cose «mi» sono e io sono «a» esse. Dunque, le cose incontrate nel mondo - così come le ho incontrate - non sono indipendenti da me; sono *enti* (neutro plurale) riferiti a me. Pertanto, su di essi non posso che avere opinioni personali, discutibili. Si tratta allora di annientare questo riferimento a me. Per questo solo fatto, io non so più cosa sono gli enti; ho solo l'immagine concettuale che le cose «si» sono (e non più «mi» sono), e cerco questo loro esser-si. Ma così facendo, dice Ortega, sono rimasto vittima di un gioco di parole:

> «Ci interessa un'ultima annotazione grammaticale. L'articolo sottopone il participio presente a una duplice modificazione. In primo luogo, lo

---

[63] *ibid.,* 771.
[64] *ibidem.*

> sostantiva, e pertanto ne fa un nome soggetto di possibili giudizi. Ma in secondo luogo, ottiene questa trasmutazione del participio in nome sostantivo giovandosi del carattere di aggettivo che i participi sono sempre pronti ad adottare. Orbene, un aggettivo è sempre predicato di possibili giudizi. Quando l'articolo è neutro, queste modificazioni diventano estreme. Così l'espressione "lo ente" ha in sé una costante e curiosissima tensione che, facendo riverberare senza tregua il sostantivo nell'aggettivo e viceversa, lo converte in germe permanente di giudizio o di proposizione, con il suo quasi-soggetto e il suo quasi-significato. "Lo ente", dunque, *tende* sempre a significare: "ciò che sarebbe il vero ente"»[65].

Insomma, all'inizio si è dato un nome a un'ipotesi e si è operata una costruzione teorica sul sottinteso che questa ipotetica cosa indipendente da me sarebbe la realtà vera. Ma «ente» non può essere utilizzato per questo scopo, perché è semplicemente un «predicato in cerca di soggetto»[66]. Gli attributi con cui connotiamo l'ente non provengono da esso - dato che di esso ignoriamo tutto - ma provengono dall'uomo che li ha previamente definiti in astratto. Dunque, designano piuttosto un bisogno umano, una nostra preoccupazione. «Il che si può formulare anche così: gli uomini

---

[65] *ibid.,* 772.
[66] *ibid.,* 773.

hanno bisogno che qualcosa sia (con autentico essere)»[67].

[67] *ibidem*. Tra i concetti, il cui mondo è scoperto da Parmenide, il principale è il concetto di «essere». *Come realtà concettuale*, «essere» esclude da sé ogni non essere, nello stesso modo in cui il concetto «bianco» esclude qualunque colore che non sia la bianchezza. «Conseguenza di ciò è che Parmenide estrae da tutto il ragionamento precedente qualcosa che sembra un'ovvietà, e cioè: che solo l'essere *è* e il non essere *non è*. Perché? Perché il *non essere* non può essere pensato come *essente*, si avrebbe una contraddizione. Il che significa nientemeno che questo: è lecito considerare *reale* solo ciò che si regge conformemente alla legge del pensiero» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, cit., 109). Parmenide attribuisce il principio di identità non solo al pensiero ma anche al reale. «La ragione di questa proiezione della legge dell'intelletto come legge della realtà è che altrimenti il reale sarebbe - si dice - "impensabile", inintelligibile. La conoscenza è possibile solo se tra l'oggetto che si cerca di conoscere e l'attività su cui si conta per conoscerlo - la ragione - esiste affinità; insomma, se *il reale* è anche *razionale*. Al che, e anticipando, opponiamo queste due avvertenze: primo, che nessun potere magico o divino ci ha garantito che il reale sia *pensabile*, e che possiamo effettivamente conoscerlo; secondo, che è ugualmente arbitrario supporre che, affinché una cosa sia intelligibile, è necessario che sia più o meno come l'intelletto. Più ancora: si doveva già, *a limine* e naturalmente, sospettare che il problema della conoscenza si radica nel fatto che l'oggetto da conoscere è radicalmente distinto dallo strumento con cui lo si va a conoscere» (*ibid*., 110). In tal modo, a parere di Ortega, Parmenide ha intellettualizzato l'essere, attraverso una proiezione delle leggi dell'intelletto sulla realtà, proiezione che appare del tutto gratuita.

CAPITOLO X

L'ILLUSIONE LOGICA

38. La verità, un concetto ambiguo

La critica della ragione astratta è un tema che Ortega ha affrontato lungo tutto l'arco della sua attività. Una trattazione sistematica si ha in un testo postumo e, disgraziatamente, incompiuto: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Il saggio, a parte il suo titolo, è un ripensamento molto profondo dei fondamenti della logica aristotelica, nel quale Ortega integra molti temi già disseminati nelle opere precedenti, primo tra tutti la sua concezione della filosofi[1].

Ortega ha definito più volte la filosofia come affanno di trasparenza e volontà di chiarezza, una chiarezza legata all'idea greca dell'*alétheia*, disvelamento, manifestazione; manifestare è parlare, *logos*. La filosofia è un'operazione che richiede la vocazione di chi necessita di chiarezza, un'operazione che può essere compiuta solo da un «intellettuale che è

---

[1] Cfr. P. Garagorri, a proposito de *La idea de principio en Leibniz*: «Vedo così quello che Ortega ci comunica: l'uomo ha tentato varie volte di conoscere, di ottenere conoscenze. E per forza la sua pretesa era messa in movimento a seguito di una domanda. Successivamente, il complesso domanda-risposta ha configurato un modo di sapere, una risposta sull'enigma che è il mondo, che è stata denominata "mito", "religione", "*sagesse* o esperienza di vita", "poesia dogmatica", enumera Ortega. Ma inoltre, e approssimativamente a partire da Parmenide, l'uomo si è fabbricato un nuovo sapere, "la filosofia"... Il sapere filosofico, come gli altri, viene messo in movimento a seguito di una domanda, giacché è nella domanda che si configura la specificità e la novità dei diversi saperi. La domanda filosofica, nella sua differenziale peculiarità, veniva formulata attraverso l'interrogazione dell'uomo sull'Essere e il Conoscere; l'indagine mirava ad accertare la natura dell'Essere e la natura del Conoscere, partendo dalla considerazione che su questo bisognava interrogarsi nel fare le domande fondamentali. La domanda, dunque, è sempre una domanda orientata, paradossalmente, verso ciò che non conosciamo... La domanda ha sempre presupposti e quelli della tradizionale domanda filosofica dimostrano che essa è già - a differenza di altre precedenti - un domandar-*si* - perché non viene rivolta a nessun oracolo-; pertanto implica nell'uomo la fede nella sua ragione» (P. Garagorri, «El radicalismo en el pensamiento de Ortega y Gasset", in *Relecciones y disputaciones orteguianas*, cit., 21-43, part. 35). Oggi, però la fede nella ragione è in crisi, e le domande risultano insufficienti. Serve un nuovo criterio per cercare la verità, ma occorre domandarsi più radicalmente cos'è la verità, perché esiste l'essere e perché si cerca di conoscerlo. Questo significa sfiorare «i limiti del termine filosofia» (*ibid.*, 37). Cfr. anche F. Vela, «La idea de principio en Leibniz», in *Ortega y los esistencialismos*, cit., 131-145.

intellettuale con disperata autenticità, che lo è senza rimedio, per un imperscrutabile e inesorabile decreto di Dio»[2]. Come ogni altra ricerca, presuppone la realtà radicale, la vita umana come unità drammatica di io e mondo, nella quale nasce il progetto di azione. Tuttavia, nel progetto le cose ci interessano per gestirle e le pensiamo in funzione di ciò che possono consentirci, come ostacoli o agevolazioni. Nella filosofia, invece, miriamo a cogliere le cose indipendentemente dal loro utilizzo immediato: ci collochiamo di fronte alla realtà come mistero radicale. In *El hombre y la gente*, scrive:

> «La filosofia è la verità, la terribile e desolata, solitaria verità delle cose. Verità significa le cose poste allo scoperto, e questo è il significato letterale del termine greco che designa la verità - *alétheia, aletheuein*, cioè denudare. In quanto alla voce latina, e alla nostra - *veritas, verum*, verità - deve derivare da una radice indoeuropea **ver* che significava: "dire"... Ma non un dire qualunque, bensì il più grave e solenne, un dire religioso in cui poniamo Dio come testimone del nostro parlare; insomma, il giuramento. Ma la peculiarità di Dio è che, nel citarlo come testimone in questa nostra relazione con la realtà consistente nel *dirla*, cioè nel dire ciò che essa è realmente, Dio non rappresenta un terzo. Infatti la sua presenza è fatta di essenziale assenza; Dio è colui che è presente precisamente come assente, è l'immenso assente che brilla in ogni presente - brilla per la sua assenza - e il suo ruolo, in questa chiamata a testimone che è il giuramento, consiste nel lasciarci soli con la realtà delle cose in modo che tra queste e noi non ci sia nulla e nessuno a velarle, coprirle o occultarle; e il non esserci nulla tra le cose e noi è la verità. Maestro Eckehart - il più geniale dei mistici europei - chiama perciò Dio: "il silente deserto che è Dio"»[3].

In *Apuntes sobre el pensamiento - su teurgía y demiurgía* (1941), Ortega afferma che il pensare è, prima di ogni altra cosa, un fare, un'attività, qualcosa che l'uomo compie e non qualcosa che semplicemente gli capita. Il pensiero non è la logica: questa è solo uno dei suoi modi; né il pensiero è conoscenza, anche se ogni conoscenza non può che essere un pensiero. Primariamente e immediatamente, il pensiero è un fare, un'attività: una facoltà messa in funzione dalla persona per motivi e scopi ben precisi:

> «All'uomo è sempre interessato sapere a cosa attenersi rispetto al mondo e a se stesso... Quando sa già a cosa attenersi riguardo a una cosa, non gli capita di mettersi a pensare, ma se ne sta quieto nel pensiero o idea che già possiede su questa cosa. L'idea in cui stiamo è ciò che chiamo credenza. Ma quando questa credenza gli viene meno,

---

[2] J. Ortega y Gasset, *El intelectual y el otro*, in O. C. V, 509-516, part. 510.
[3] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 145.

> quando cessa di *stare* in essa, l'uomo non ha dove stare e si vede obbligato a fare qualcosa, finché non riesce nuovamente a sapere a cosa attenersi. Ciò che si mette a fare è pensare, perché il pensiero è ciò che facciamo - *qualunque cosa sia* - per uscire dal dubbio in cui siamo caduti e ritrovarci nuovamente nella certezza»[4].

Se la filosofia ha fin dalle origini centrato la sua riflessione sul problema dell'essere - o meglio, sulla credenza che esista un essere delle cose - questa credenza rappresenta uno «*stato di convinzione al quale l'uomo è pervenuto*»[5], e non un'idea dalla quale è partito. Ma l'uomo è arrivato a questa credenza nell'essere, non in modo casuale, bensì

> «per un cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienza vitali, di tentativi e di correzioni successive, che l'uomo aveva fatto da solo e con la collaborazione delle generazioni precedenti, nella cui tradizione - conservata dalla collettività - è nato e si è educato. Detto ancora in forma più triviale: all'uomo è capitato di arrivare alla credenza che la realtà abbia un essere, perché prima gli era capitato di stare in altre credenze - per esempio, nella credenza negli dèi - la cui dissoluzione e il cui fallimento hanno aperto gli occhi per questa credenza nuova»[6].

Nel pensiero logico, una conclusione riceve il suo carattere di verità dalla premessa; se la premessa è falsa, i passaggi logici trasmettono l'errore. Il valore della logica si gioca allora nel modo di concepire ed elaborare i punti di partenza del discorso deduttivo. Questo è l'argomento analizzato in *La idea de principio en Leibniz*.

«In modo formale o informale, la conoscenza è sempre contemplazione di qualcosa attraverso un principio»[7]. I principi sono elementi radicali. In un ordine lineare finito, «ci sarà un elemento che non ha un precedente o un principio. Tutti gli altri elementi sono conseguenze di esso. Dunque, esso sarà il principio in senso radicale e assoluto all'interno dell'ordine, sarà il principio primo»[8]. Nella logica classica, i principi primi sono le verità in base alle quali risulta vero tutto l'ordine delle proposizioni:

> «Siccome ogni proposizione vera riceve il suo carattere di verità dalla precedente, e così di seguito, se non vi fosse un termine, tutta la serie sarebbe priva di verità. È necessario che vi sia un inizio e che in esso stia già *tutto il carattere di "verità"* che va a fluire e a riempire tutta la

---

[4] J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgía y demiurgía*, in O. C. V, 517-547, part. 530.

[5] *ibid*., 532.

[6] *ibidem*.

[7] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in O. C. VIII, 63-323, part. 63.

[8] *ibid*., 66.

serie, che va a "fare" vere tutte le altre proposizioni»[9].

Ora, data questa concezione, il termine «verità» acquista un valore duplice e diventa equivoco:

> «*All'interno* del *corpus* logico ogni proposizione è vera perché ha la sua "ragione" o "prova" consistente in un'altra proposizione. In tal senso, "essere verità", "essere conseguenza", "essere provato" sono la stessa cosa. Ma, all'estremità della serie, troviamo delle proposizioni - i "principi primi" - che non sono a loro volta "conseguenze", non sono "provati", non hanno una "ragione". Che significa questo? Senza dubbio una di queste due cose: o che sono verità in un senso diverso da quello ora detto, oppure che non sono verità. Nel primo caso avremo che i "principi" dell'ordine logico sono proposizioni vere, con una verità che non è "ragione" o "prova" - che non ha fondamento - e pertanto non sono ragionate o ragionabili. Questo nuovo modo di "essere verità" si esprime solitamente dicendo che sono "verità per se stesse", non a seguito di una ragione, che sono *evidenti*. E così abbiamo due significati del termine "verità", totalmente estranei l'uno all'altro: verità come ragione e verità come evidenza»[10].

Data la caratteristica propria del principio, che è quella di generare conseguenze, si ha un collegamento tra i principi (o modo di pensare) e la visione della realtà, o concezione dell'essere. Il concetto non è ciò che vedo nella realtà, ma solo un *estratto* della realtà. Se dico che vedo il cavallo, «cavallo» è un concetto: la nozione di cavallo fa sì che siano immediatamente presenti alla mia mente gli elementi che costituiscono la realtà cavallo, in un modo chiaro e distinto. Tuttavia, nella realtà di questo cavallo concreto, quegli elementi non sono così chiari e separabili; inoltre, la realtà contiene molti particolari che il concetto di cavallo trascura e che non vengono presentati alla mia mente. Per es., io vedo il colore di *questo* cavallo, cosa che il concetto non può darmi. Il concetto di cavallo vale *indipendentemente* dal colore, dall'altezza, peso e grado di intelligenza di questo cavallo. Dunque, il concetto contiene alcuni elementi costitutivi del cavallo e indica sempre quelli, senza mai variare. In tal senso, il concetto coincide sempre con se stesso, mentre un cavallo reale non coincide con nessun altro, e inoltre cambia nel tempo:

> «La filosofia, scrive Ortega, è una certa idea dell'Essere. Una filosofia che innova, apporta una certa nuova idea dell'Essere. Ma la cosa curiosa è che ogni filosofia innovatrice... scopre una nuova idea dell'Essere grazie al fatto che prima ha scoperto una nuova idea del Pensare, cioè un metodo intellettuale prima sconosciuto... In base a

---

[9] *ibid*., 67.
[10] *ibid*., 68.

> questo, una filosofia si differenzia da un'altra non tanto né primariamente per *ciò che* dice dell'Essere, quanto per *il suo dire* stesso, per il suo "linguaggio intellettuale", cioè per il suo modo di pensare... Questo accoppiamento tra un certo modo di pensare e una certa idea dell'Essere non è accidentale, ma è inevitabile»[11].

Nell'antichità, la filosofia come sapere necessario, non era solo una forma di conoscenza, ma era «la» conoscenza; «propriamente parlando, c'era solo lei, e nel suo proposito si ritrovava sola dinanzi alla Realtà»[12]. Le altre discipline erano conoscenze parziali da essa in qualche modo dipendenti. Nell'età moderna, lo sviluppo delle scienze ha portato alla loro indipendenza dalla filosofia; questa risulta ora *una* conoscenza, *un* sapere tra tanti altri. In più, il sapere filosofico ha preso a imitare i procedimenti scientifici; Kant, ad es., ha accettato il metodo di Newton e lo ha applicato alla filosofia. Questo quadro cambia nella nostra epoca. La fisica contemporanea, profondamente innovata, nega che si possa ridurre la realtà a pure misure, come pretendeva Galileo. Galileo pensava che i teoremi geometrici valessero a priori. Invece la fisica odierna è un sistema di leggi statistiche, o leggi di probabilità. «Pertanto, la fisica non ci parla oggi dell'"Essere reale", ma dell'"Essere probabile"... L'"Essere probabile" *non è* l'"Essere reale", non è la Realtà»[13]. Qui è evidente il mutamento di rotta rispetto al pensiero moderno, ma anche rispetto a quello antico: finora, infatti, la conoscenza era stata un pensiero al quale è presente la realtà. Ora, questa realtà non è più presente al pensiero né, in fisica, importa realmente che lo sia.

Inoltre, il pensiero è *simile* alla realtà, almeno fino a un certo punto. Ma anche questo non ha più valore per la nuova fisica. Le proposizioni che costituiscono la fisica attuale non contengono nulla che assomigli in qualche modo alla realtà,

> «ovvero, in parole povere, ciò che ci dice la teoria fisica, il suo contenuto, non ha nulla a che vedere con la realtà di cui ci parla. La cosa è stupefacente, ma con un'ammissibile schematizzazione, è effettivamente così. L'unico contatto tra la "teoria fisica" e la Realtà consiste nel fatto che la prima ci permette di predire certi fatti reali, che sono gli esperimenti»[14].

Si può comparare con la realtà solo il *complesso* della teoria, la cui corrispondenza è garantita dagli esperimenti, non dalla somiglianza. Per fare un esempio: il guardaroba di un teatro dà ad ogni persona un ticket corrispondente al suo soprabito, e la serie dei ticket corrisponde alla serie degli oggetti custoditi. Un guardarobiere cieco, che conoscesse i ticket al

---

[11] *ibid*., 70.
[12] *ibid*., 72
[13] *ibid*., 77.
[14] *ibid*., 78.

tatto, *riconoscerebbe* il cappotto corrispondente ad ognuno di essi, pur non avendo mai visto un cappotto. «Il fisico è questo guardarobiere cieco dell'universo materiale. Si può dire che *conosce* i cappotti? si può dire che *conosce* la realtà?»[15]. È una vera e propria «conoscenza cieca»[16], totalmente diversa dalle precedenti forme di conoscenza.

Questo modifica radicalmente la situazione della filosofia, rispetto all'età moderna. Quanto alla conoscenza della Realtà, la fisica non è più la regina delle scienze, né le interessa esserlo. Il Principio di indeterminazione ha effettivamente rappresentato un punto di svolta:

> «Questa indeterminazione dell'elemento materiale deriva dal fatto che l'esperimentatore, nell'osservare il fatto, non lo osserva, ma lo fabbrica. Orbene, non può esistere nulla che contraddica il "conoscere la realtà" più del "fare la Realtà". L'*a priori* più ineluttabile di tutti è quello della Realtà rispetto alla sua conoscenza. Se nel cercare di conoscere la realtà A, il nostro conoscere crea un'altra realtà B, che la sostituisce, la conoscenza resterà sempre dietro la Realtà»[17].

È allora evidente che la filosofia odierna non ha più alcun interesse a considerarsi come una scienza, ad imitare le scienze. Come nell'antichità, torna a confrontasi direttamente con la Realtà[18].

Come si diceva, il concetto è una sorta di pensiero inventariato:

> «La trasmutazione del visto in concepito si ottiene mediante un'operazione mentale semplice. In ciò che si è visto, e in generale nell'intuito, la nostra attenzione *fissa* uno o alcuni elementi, cioè *si* fissa in ciascuno di essi. Poi la nostra mente *astrae* da tutto quanto vi è di più nell'intuito, ed estrae gli elementi fissati, lasciando il resto. Il

---

[15] *ibid*., 80.
[16] *ibid*., 81
[17] *ibidem.*
[18] La filosofia come scienza era stata ancora pochi anni prima l'idea guida della ricerca di Husserl, da cui Ortega sembra sempre più lontano, nella sua reinterpretazione della fenomenologia. Husserl sembra rappresentare in filosofia il culmine della modernità, il suo canto del cigno, che è già il trapasso a un'altra epoca; in modo analogo, nella teoria della relatività in fisica, la meccanica moderna raggiunge il suo limite estremo e contemporaneamente apre la fisica contemporanea. La filosofia odierna è inevitabilmente diversa, perché diverso è il suo problema capitale. «Nella scienza, se per caso un problema è insolubile, lo si abbandona. La scienza esiste se trova soluzioni. Queste sono inevitabili. Sono scienze perché ottengono soluzioni indovinate. Ma la filosofia non assomiglia a questo tipo di occupazione. La filosofia non esiste né è raccomandata dal successo conseguito con le sue soluzioni, ma dall'inesorabilità dei suoi problemi. L'uomo si pone i problemi scientifici quando ne ha voglia. I problemi filosofici si pongono da soli, cioè si trovano davanti all'uomo che questi lo voglia o no... Dunque, oggi la Filosofia deve enunciare il suo proposito con parole contrarie a quelle usate da Kant... e dire: "Il metodo della Filosofia è in fondo approssimativamente il contrario del metodo della Fisica"» (*ibi*d., 83).

concetto, così, è l'estratto dell'intuizione»[19].

I greci chiamarono *logos* appunto l'estratto mentale di una cosa. Da qui venne il modo di pensare logico, caratterizzato dal fatto che esso si occupa solo delle relazioni tra concetti, pur pretendendo che i risultati di questo studio valgano anche per la realtà. «Ciò che vedo con gli occhi non è una cosa logica, ma una cosa intuitiva. Non è un concetto. Ma se dico: questo che vedo è un cavallo, allora "cavallo" è un concetto»[20]. Quando penso o intendo il concetto «cavallo», non mi interessa il suo colore, ma ho chiari in mente gli elementi propri *ad ogni* cavallo, nessuno escluso. Prescindo dalle caratteristiche peculiari ed uniche di questo singolo cavallo. «Il concetto... consiste esclusivamente nella sua definizione. È questa serie di "note", di ingredienti che la definizione mi esibisce come pezzi di una macchina. *In questo senso* il concetto coincide sempre con se stesso, e posso usarlo con sicurezza»[21].

Praticata l'astrazione concettuale,

> «la nostra mente volge le spalle all'intuito e non se ne occupa più, ma parte da questo estratto e si attiene esclusivamente ad esso, e applicando i principi "logici",... pone quel concetto in relazione con altri che non sono meno di lui estratti, e osserva se si identificano o si contraddicono o se l'uno è incluso nell'altro; con due concetti che non si contraddicono, che sono compatibili, forma una nuova unità concettuale, e così di seguito, e ordisce una trama di meri concetti che è precisa e coerente. Questo ordito di estratti lo chiamiamo una *teoria logica* e l'operazione che abbiamo fatto si chiama, dal tempo dei greci, "pensare logico"»[22].

Il pensiero estrae prelogicamente i concetti dalle cose, poi si chiude in se stesso. Il concetto "cavallo" indica sia il cavallo di Alessandro Magno che quello del Cid, sia il cavallo delle corride che quello da tiro, cioè rappresenta innumerevoli intuizioni diverse, che non sono state inventariate in modo completo e dettagliato. Il concetto è un *termine*, nel senso latino di *terminus*, indicante la pietra di confine: è un ambito delimitato, è un limite che il pensiero pone a se stesso.

Nella filosofia classica si suppone che ciò che vale logicamente per le relazioni tra concetti valga anche per la realtà. Da una parte il concetto mira alle realtà fuori dal pensiero; dall'altra, consiste nel suo proprio limite dentro il pensiero. Rispetto a ciò che sta fuori dal pensiero, il concetto è più o meno esatto; all'interno del pensiero esso è più o meno logico. La logicità di un concetto è una cosa diversa dalla sua veridicità. Mentre il concetto è logico

---

[19] *ibid*., 100.
[20] *ibidem.*
[21] *ibidem.*
[22] *ibid*., 101.

solo nella misura in cui ha un termine ed è circoscritto, la verità gli deriva dalle cose, non la possiede come caratteristica intrinseca: la riceve da ciò che è fuori di esso e del pensiero. Possiede di per sé la precisione e la logicità, ma la verità gli è estrinseca. «Dunque, veridicità e logicità sono due dimensioni diverse del concetto, e non è detto che convenga all'una ciò che conviene all'altra»[23]. Il pensare esatto, o logico, proprio per essere esatto, richiede un'idea dell'essere conforme alle esigenze dei concetti: l'Ente di Parmenide, le Idee di Platone, la Forma di Aristotele.

Per essere *vero* il concetto deve avvicinarsi il più possibile alla singola cosa; ma per essere *logico* dovrà essere adeguato a molte cose. «Ma poiché le cose sensibili sono sempre confuse e diffuse, insomma inesatte, l'interesse per la logicità farà sì che il concetto sia il meno possibile simile alle cose»[24]. Il pensare esatto ha portato alla nascita della conoscenza rigorosa, «ma è risultato *ipso facto* che questo pensare esatto, proprio per esser tale, non era valido per le cose intorno all'uomo»[25].

Prima di Cartesio, il concetto è considerato una parte reale del reale; l'astrazione è un'immaginazione esatta che Kant chiamerà «intuizione pura». Tuttavia, si tratta sempre di togliere a una realtà concreta molti elementi, per ottenere un concetto esatto. Quando estraiamo mentalmente ciò che è comune alle cose, non ci accorgiamo che «la nostra operazione era già diretta dalla decisione di contemplare la moltitudine delle cose a partire da un punto di vista o da una relazione determinati»[26]. Se diciamo che molte cose sono un triangolo, «ci rendiamo conto che in effetti, mentre cercavamo la coincidenza di molte cose nella triangolarità, ne rifiutavamo altre perché ne erano divergenti e andavano a riunirsi, quasi con i loro piedi, in altre comunità: quella del quadrato, della circonferenza, ecc.»[27]. L'estratto «triangolo» non ha comunità con l'estratto «quadrato», ma è compatibile con l'estratto «bianco». L'incompatibilità è dovuta al fatto che «triangolo» e «quadrato» appartengono a un estratto più ampio, chiamato «figura», nel quale non entrano in ballo i colori. Cioè, ogni estratto contiene quell'estratto che gli è immediatamente superiore in una scala di concetti («triangolo» contiene «figura»), e questo a sua volta contiene un estratto situato ad un più alto livello. Viene definita una gerarchia di generi e specie, che costituisce il modo classico del pensare esatto.

La definizione formale del triangolo è: tre rette che si intersecano tra loro. Questa definizione ci dà un elemento in aggiunta a quelli che vediamo, dato che non vediamo le rette. Abbiamo allora tre fasi attraverso cui passa il processo che conduce alla definizione:

1) Si forma per astrazione il concetto di «figura chiusa», partendo dai vari estratti «quadrato», «triangolo», «esaedro», ecc.

2) Si distinguono le figure chiuse rettilinee da quelle curvilinee

---

[23] *ibid*., 104.
[24] *ibidem.*
[25] *ibidem.*
[26] *ibid*., 108.
[27] *ibidem.*

(determinazione del genere prossimo).

3) Si differenziano le figure chiuse rettilinee, per trovare la differenza peculiare al triangolo.

In questa operazione, che Aristotele chiama analisi, non interviene la logica. L'analisi si esegue sull'intuizione, per arrivare a una realtà che possa essere utilizzata dalla logica. «*Nel modo di pensare esatto, secondo la tradizione aristotelico-euclidea, la costruzione del concetto che è la definizione consiste solo nel precisare le parti di un'intuizione come tale*»[28]. Pertanto, la definizione ha un carattere pre-logico.

Nel discorso logico, un'affermazione è vera quando la sua verità viene dedotta da una proposizione anteriore e generica. Dunque, la prova logica non genera la verità, ma la trasmette. In ogni caso, la proposizione generica aveva a sua volta ricevuto la verità. Allora abbiamo tre possibilità: prima, il regresso non ha termine, e siamo indefinitamente rimandati da una proposizione a un'altra; seconda: arrivati a una proposizione anteriore si scopre che essa è provata da una proposizione posteriore (dimostrazione circolare); terza: si arriva a una o più proposizioni che non necessitano di prove.

La logica classica scarta le prime due possibilità e accetta la terza, che però è proprio la più illogica: se la verità del pensare esatto consiste nel dimostrare, allora la verità vera è posseduta solo da alcune proposizioni prime indimostrabili, *per se notae*. Di conseguenza, il termine «verità» ha due significati diversi e contraddittori tra loro: il pensiero con cui si pensano le proposizioni prime non ragiona.

39. La ragione come fantasia

Un esempio di quanto sia precaria l'evidenza delle proposizioni prime si può trovare in Euclide.

Un assioma euclideo dice: due cose uguali a una terza, sono uguali tra loro. Questa proposizione, una volta compresa, si rivela necessariamente valida di per sé. Ma Euclide, in questo suo assioma (il primo della serie) non ha definito cosa sia l'uguaglianza. La definisce nell'assioma VII, come: grandezze che coincidono tra loro, cioè occupano lo stesso spazio. Allora, formalmente, la definizione vale solo per le grandezze, mentre questo limite non esiste nell'assioma citato.

Altro esempio di evidenza fallace è il postulato delle rette parallele: linee equidistanti che, stando sullo stesso piano, prolungate da ambo i lati, non arrivano a toccarsi. Qui il postulato aggiunge all'intuizione dell'equidistanza un elemento (che le rette non s'incontrano) che non è confermato dall'intuizione stessa. È un postulato ibrido.

Insomma, la definizione consiste nel dare i nomi alle note componenti

---

[28] *ibid*., 112.

una cosa, ma nulla garantisce che la cosa elementare sia stata definita in modo adeguato. Esempio noto è la definizione del punto e della linea. Punto è ciò che non ha parti o non ha alcuna grandezza; linea è ciò che ha lunghezza ma non larghezza. Tuttavia, non si dà la definizione della lunghezza né della larghezza, né possiamo comprendere la definizione della linea ricorrendo a quella del punto. La definizione del punto non esprime nulla di logico e non permette di differenziare il punto da altre cose che, ugualmente, non hanno parti, come l'anima, Dio, l'inesteso, l'inesistente. Ovvero: la definizione del punto non è logica ma intuitiva:

> «Entrambe le definizioni presuppongono, e per presupporlo non lo esprimono, che parliamo dell'esteso, dello spazioso, della grandezza continua, o come la si vuol chiamare, e più concretamente presuppongono che abbiamo davanti tutto ciò e lo vediamo. Inoltre, presuppongono che vediamo ciò che vediamo, come un tutto e lo dividiamo in parti. Presuppongono che, con una di queste parti, misuriamo il tutto, e ci propongono di cercare una parte così piccola che non abbia parti e che non possa essere misurata con nessun'altra perché è minore di ogni altra. Tutto questo implica una buona porzione della geometria prima che essa abbia inizio»[29].

Senza contare che la nozione di punto ci trasferisce nel regno dell'intuizione, ma nell'intuizione ogni punto ha grandezza e parti.

Con intuizioni di questo tipo non potremmo operare senza gli assiomi, che sono principi di tutt'altro genere. Il già ricordato assioma dell'uguaglianza delle grandezze non definisce una cosa, ma una relazione. Benché non definisca realmente la grandezza: occupare esattamente lo stesso spazio è un fenomeno inesistente in natura. Allora, da quale intuizione Euclide estrae l'idea di una tale coincidenza esatta? E d'altra parte si tratta di grandezze che hanno parti, pur essendo formate da punti che, per definizione, non hanno parti. Gli assiomi definiscono relazioni tra le cose, le quali sono già state previamente definite senza riferirle affatto a queste relazioni.

Questo mostra come sia serio il problema teorico della verità dei principi primi. Per Aristotele, la prova della loro verità risiede nella loro necessità: se non esistessero, non sarebbe possibile la scienza. Ma Questo, commenta Ortega, «equivale a formulare come "principio dei principi", pertanto come principio primo della conoscenza e attraverso di esso delle cose, il "principio della possibilità della conoscenza", ovvero che "la scienza deve essere possibile"»[30]. Ortega ritiene che Aristotele abbia avuto questo pensiero, pur non potendo avvertire il modo nuovo di pensare che esso implica, facendo dipendere la verità sull'essere da ciò che è verità per il pensiero: «L'essere consiste in ciò che i principi primi dicono e da questi si ricava. Ma se risulta

---

[29] *ibid*., 129.
[30] *ibid*., 141.

che i principi primi sono verità perché il Pensare li necessita per costruire la scienza, ciò vuol dire che con i principi primi non riceviamo l'essere così come è di per sé, ma lo fabbrichiamo *ad usum delphini*, a misura del nostro conoscere. Il che è puro kantismo»[31]. Formalmente parlando, se si prova il principio in base alla necessità della scienza, «cioè perché se ne derivano conseguenze, allora sono queste ultime a provare il principio, con il che si ottiene una prova circolare, viziosa, una *petitio principii*»[32]. La riforma del pensiero esatto, iniziata da Cartesio e sviluppata da Leibniz, «consiste formalmente nel commettere questa *petitio principii*»[33].

In Aristotele, la facoltà noetica principale è l'*aisthesis*, letteralmente: sensazione, nel senso di capacità di discernere, giudicare, intuizione sensibile. La sensazione

> «è un sentire, un *capire* questo colore, questo suono; o, inversamente, è il colore che *mi* colora [*colorándome*] e il suono che *mi* suona [*sonándome*]... La mia idea è questa: il più puro intelligibile - *noeton* - che l'intelletto possa concepire è qualcosa di cui *ci rendiamo conto* già nella sensazione, e *di per sé non è nulla di più*»[34].

La sensazione ha come precipitato le immagini su cui si esercita il pensiero logico. Nella sensazione ci rendiamo conto di una cosa singola, sensibile, e parte di ciò di cui ci rendiamo conto è conservata nell'immaginazione; la mente fissa certe componenti della cosa o dell'immagine, e procede all'astrazione, con la scoperta che alcune di queste componenti sono presenti anche in altre cose. Con questa scoperta si giunge alle note comuni:

> «Nella sensazione, capiamo, ci "rendiamo conto" o intendiamo una cosa singola sensibile. Una parte di questa cosa è conservata nell'immaginazione (memoria o fantasia libera). Nell'una o nell'altra - ora non fa differenza - la mente fissa certe componenti e astrae dalle altre. È un effetto della nostra attenzione. Aristotele ignora che vi sia l'"attenzione", ma non è importante per la questione. Dopo aver fatto questa fissazione e l'astrazione in molte sensazioni o immagini, si avverte l'identità di quelle componenti ABCD che, dunque, appaiono *come* comuni ad esse [=sensazione e immaginazione]. Questa avvertenza non modifica affatto il carattere sensitivo delle componenti. Che esse appaiano come comuni, è una qualità relazionale che aggiungiamo loro, ma che non le priva né le accresce di nulla. Abbiamo già davanti a noi il primo universale... L'operazione di comparare, per scoprire il comune e il differente, *non è una nuova*

---

[31] *ibid*., 141, nota 3.
[32] *ibid*., 141.
[33] *ibid*., 142.
[34] *ibid*., 158.

> *forma* di "rendersi conto", di intendere, non è un'operazione più intelligente. È in un certo senso meccanica... Ciò che è inteso nel comparare o generalizzare continua a essere quanto era stato inteso dalla sensazione, e tutte queste operazioni, da cui risulta l'universale, sono di per sé stupide»[35].

Il momento critico di questo procedimento si ha quando i concetti universali sono nuovamente riferiti alla cosa singola percepita nella sensazione e pretendono di rivelare, di dire l'essere della cosa, cioè pretendono di essere il logos dell'essenza. La difficoltà sta nel fatto che questo presuppone un'idea previa dell'essere:

> «L'uomo, nella sua relazione con le cose sensibili che lo circondano, è incatenato ad esse come il forzato sui remi di una galera. In questo non si differenzia dagli animali né dalle pietre. Ma come il forzato mentre è legato al banco, "ambo le mani sul remo", può immaginare di esser libero dalla galera e riposare tra le braccia di una principessa o nel remoto angolo della terra natia in cui trascorse la sua infanzia. Questa capacità di immaginarsi libero dalla galera, pertanto questa *libertà immaginaria*, significa *ipso facto* una effettiva *libertà di immaginare* di fronte alle cose sensibili, di fronte a "questa cosa qui" a cui è incatenato. Le sensazioni precipitano in immagini che ne sono il ricordo, pertanto immagini memoriali; ma, con tali immagini nella memoria, prese come materiale, l'uomo può costruire immagini "originali", nuove e, nel senso pieno della parola, fantastiche. Grazie alla fantasia - e si noti che questa non consiste che in "sensazioni liberate" - l'uomo può fabbricarsi, contro la trama delle cose sensibili in cui è prigioniero, un mondo di cose fantastiche, ovvero: un edificio di fantasie organizzate in mondo fantastico. Ho detto che può fabbricarsi un mondo così, ma non è esatto: può fabbricarsi innumerevoli mondi simili, cioè fantastici. Le cose sensibili in cui è preso non costituiscono un mondo»[36].

Non possiamo dire incontrovertibilmente che il logos logico sia il logos dell'essenza. Di conseguenza abbiamo ancora il problema dell'essere, di ciò che sono le cose.

Ora, a tutta prima, le cose sono *temi di vita*, sono ciò che ci facilita o ci ostacola nel nostro vivere. Esse si convertono in «cose», in oggetti, quando le liberiamo da questa prospettiva e supponiamo che abbiano una loro consistenza, indipendentemente dal nostro agire. Solo allora si presentano come *stanti in* un mondo: non isolate, ma con una connessione che forma un mondo. Questo loro mondo, però, non è una cosa tra le tante che troviamo: può scaturire solo dalla fantasia, in quel momento di immersione in noi

---

[35] *ibid*., 159.
[36] *ibid*., 160.

stessi che è l'*ensimismamiento*. La ragione si forma nell'immersione meditativa, ovvero «*la ragione non è altro che un modo tra i tanti in cui funziona la fantasia*»[37]. L'uomo è «libero di *interpretare* le cose in cui fatalmente è inserito»[38].

Di per sé le cose non costituiscono un mondo, non hanno un essere e neppure si può pensarle come cose. Siamo noi ad attribuirgli un essere, cioè una consistenza formalmente indipendente da noi. Un mondo è il prodotto della fantasia umana, non c'è se non c'è fantasia, e non ci è dato - né potrebbe esserlo - come una cosa tra le altre. I mondi immaginari «possono essere riferiti alle cose, o viceversa queste possono essere riferite a ogni mondo. Questo riferimento si chiama *interpretazione*. Con il che abbiamo questo: che l'uomo è libero per [*para*] interpretare le cose in cui fatalmente [=non liberamente] è inserito»[39].

Possiamo interpretare un fiume come un dio, cioè riferire il fiume a un immaginario mondo di dèi e parlare delle cose in quanto dèi: è un'interpretazione:

> «Ugualmente, possiamo riferire le cose a un mondo costituito da elementi immaginari, ognuno dei quali ha queste caratteristiche: è identico a se stesso, non si contraddice con gli altri, entra con loro in diverse relazioni senza perdere la sua identità. Della "cosa qui" interpretata *in quanto* elemento di tale mondo - pertanto, possedendo tali caratteristiche-, diciamo che è un *ente*, e ciò che in ogni cosa si presenti come identico ecc., lo chiamiamo *essere dell'ente. Si dà il caso* che quelle caratteristiche degli enti coincidano con le caratteristiche dell'estratto sensitivo chiamato logos o concetto. Questo fa sì che il nostro parlare degli enti, o *ontologia* - filosofia, scienza - sia un parlare logico»[40].

In questo modo trasformiamo l'estratto ABCD in logos dell'ente, ma questa trasformazione «non modifica minimamente il suo contenuto, non lo fa essere diverso da ciò che era»[41]. Così arriviamo al principio attraverso tre attività mentali: sensazione/immaginazione, attenzione/disattenzione, comparazione. Ma il prestare attenzione e il comparare sono attività meccaniche, «talché l'unica attività originariamente intelligente, l'unico "capire" o "rendersi conto", è la sensazione, soprattutto liberata in forma di immaginazione»[42].

Il rendersi conto è per Aristotele un'operazione del Nous, facoltà suprema nella mente. «Ma il famoso *noeton*, o intelligibile, consiste proprio in quell'originario estratto sensitivo o immaginazione. Ne risulta che

---

[37] *ibid*., 161.
[38] *ibidem.*
[39] *ibidem.*
[40] *ibidem.*
[41] *ibid*., 162.
[42] *ibidem.*

l'intelligenza non intende nulla di nuovo che non avesse già inteso la sensazione. Per questo abbiamo detto che era il primo *contatto* della mente con la cosa. Ora però risulta che è anche l'ultimo, e pertanto l'unico»[43]. La definizione, che è principio per tutte le operazioni logiche,

> «non è essa stessa ottenuta con mezzi logici. Vuole darci l'essenza della cosa, vale a dire ciò di cui nella cosa si possono enunciare proposizioni con verità invariabile o eterna. Come possiamo scoprire, indagare, questo fondo eterno, "essenziale", delle cose che non fanno altro che cambiare e disuguagliarsi continuamente dinanzi a noi? È il punto decisivo dell'intera teoria della conoscenza. Ne dipende la scienza come teoria deduttiva. Ebbene, l'insufficienza dell'aristotelismo in questo punto decisivo è superlativa»[44].

Aristotele parla pochissimo di come si perviene ai principi, lasciando capire che si tratta di un'opera del pensiero dialettico appoggiato alla sensazione. Questo è molto grave; l'esperienza e l'analogia, per Aristotele, non forniscono verità sull'essere. Esperienza è parola che etimologicamente rende bene l'idea del tipo di ricerca che essa è. Viene dalla radice indeuropea **per*, che suggerisce l'immagine di un viaggiare per terre ignote e senza guida sicura. L'esperienza, da cui sono tratte le nostre definizioni, è sempre esperienza di un limitato numero di realtà, e tuttavia noi attribuiamo le definizioni a *tutte* le realtà singole di un determinato gruppo, anche a quelle che non abbiamo osservato: vedendo che i singoli uomini che abbiamo conosciuto parlano, diciamo che *l'uomo* parla, cioè che parlano anche gli uomini che non abbiamo mai visto. Questa estensione non si fonda su alcuna necessità, il che è singolare in un pensiero necessario e rigoroso. Infatti, solo la definizione è il principio che stabilisce la necessità. Naturalmente concediamo che gli altri uomini, non osservati, parlino, facendo finta che non esistano i muti: non è questo che si sta trattando ora; è in discussione la validità formale del procedimento che estende ai casi non osservati ciò che ci sembra risultare dai casi osservati. Che un perfetto sconosciuto parli, conferma l'ipotesi generale che gli uomini parlano, *ma in nessun modo è un argomento a sostegno della tesi che sia legittimo estendere ai casi non osservati ciò che risulta dai casi osservati*.

L'esempio di Ortega è formalmente ineccepibile. Ogni uomo che ho osservato è loquace e bipede. Cosa accade nei casi non osservati? All'interno di ciò che ho osservato, L=B, Loquace = Bipede. L=B è un giudizio a posteriori. Se dico che tutti, anche i casi non osservati, gli individui L sono anche B, allora L=B è un giudizio a priori: cioè precede l'esperienza, è a priori appunto rispetto all'esperienza. In tal caso, come posso *fondarlo logicamente*? Come giudizio a priori, non esprime un fatto numerico, ma *la necessità* che L=B. La ragione per cui L=B deve essere necessaria. «Ma il

---

[43] *ibidem.*
[44] *ibid*., 178.

fatto è che, essendo la definizione un principio, non può essa stessa fondarsi su un principio. Dal che risulta il grande inganno. La definizione è arbitraria ogni volta che è propriamente definizione, cioè ogni volta che non si riferisce a una realtà semplice, posto che ne esista una»[45].

Il passaggio arbitrario da un giudizio a posteriori a un giudizio a priori (di questo in effetti si tratta) è un'aporia per sanare la quale si ricorre al *nous* o *lumen naturale*: l'induzione permetterebbe la visione intellettuale dell'unità degli attributi colti nei casi osservati; cioè si sana l'incompletezza dell'osservazione con un atto mentale specifico, con una illuminazione naturale. Però non si sa spiegare con precisione cosa sia questa illuminazione, che sembra avere un carattere mistico, e d'altronde è un'ipotesi, un nome dato a un problema. Attraverso l'azione *ex machina* del nous, si trasformano in principi quelle nozioni che avevano un'origine sensibile o di osservazione, e si arriva a definizioni che si presentano con un carattere di assolutezza a volte funesto, come quella dell'uomo animale razionale. Alla fin fine, il modo aristotelico e scolastico di pensare è un empirismo, tant'è che gli scolastici rimproveravano a Galileo proprio il fatto di non attenersi rigorosamente all'osservazione.

Quando nella *Metafisica* Aristotele deve costruire l'assiomatica dell'ente, comincia dal principio di non contraddizione: l'ente non può contemporaneamente e nello stesso senso essere e non essere. Di fatto, la verità di questo principio viene dalla realtà, il che equivale ad affermare che Aristotele compie l'impensabile: dimostra un principio che, per definizione, non è dimostrabile:

> «La proposizione maggiore nella dimostrazione è la definizione del principio: Principio assoluto è una proposizione vera, non dimostrabile con una prova normale, apodittica, non ipotetica ma necessaria. La proposizione minore dice: C'è una proposizione - quella di non contraddizione - la cui verità è *necessaria affinché* esista qualunque altra verità. La conclusione suona: dunque, questa proposizione è un principio assoluto. È un sillogismo. Che non sia un sillogismo apodittico, normale, nel senso aristotelico, non lo priva minimamente della sua condizione sillogistica»[46].

Aristotele non si rende conto di aver provato il principio di contraddizione: lo pone come evidente, benché non lo fosse per Eraclito né per Platone nel *Parmenide*. Il fatto è che Aristotele intende sempre il principio come «ciò che è evidente», ma continua ad aver bisogno dell'altra parte: ciò da cui si deduce qualcosa.

È una necessità implicita nella filosofia a partire da Parmenide. «L'effettiva innovazione di Parmenide è questa: la scoperta che esiste un modo di pensare esatto, di fronte a innumerevoli altri che non lo sono, pur

---

[45] *ibid*., 179.
[46] *ibid*., 197.

potendo essere probabili, persuasivi, plausibili o suggestivi. Questo pensare esatto consiste nel fatto che il pensiero volge le spalle alle cose e si attiene a se stesso, cioè ai significati, alle idee o ai concetti che le parole esprimono»[47]. Il rigore *dei concetti* separa il pensiero logico da quello comune:

> «Parmenide vede il pensare logico come una effettiva penetrazione della Realtà - s'intende, quella autentica - nell'uomo. Così il pensare cessa di essere qualcosa di soggettivo ed è piuttosto una desoggettivazione dell'uomo, perché è la rivelazione in lui della realtà stessa. Orbene, *rivelazione* è una delle parole che meglio traducono ciò che lui, Platone e Aristotele chiamarono *alétheia* o verità. Il pensiero vero è vero perché cessa di essere pensiero e si converte in presenza della realtà stessa»[48].

40. Il dito che indica la luna...

C'è anche un altro aspetto nella questione: che nell'impostazione greca risulta che la realtà è realtà in quanto coincide con i concetti; possiamo dire com'è l'ente perché ha una consistenza le cui caratteristiche coincidono con quelle richieste dai concetti:

> «Parmenide proietta sulla realtà i caratteri del pensare logico, ma fa questo perché per lui il pensare logico è una proiezione della realtà sulla mente umana. Ne nasce una dualità radicale nel pensiero greco, ereditata dalla filosofia posteriore, dualità consistente nel fatto che, quando ci domandiamo che è una cosa... si esige anticipatamente che possieda gli attributi del *logos* o concetto»[49].

Cioè l'esattezza e la perfezione che sono proprie del concetto. Per pensare l'essere si deve estrarre questo essere dalle cose. In realtà questo non avviene. Il concetto di ente ne è un esempio. Di ogni cosa si può predicare che è un ente, ma in ciascuna cosa non troviamo un elemento preciso che possiamo additare come ente. Sappiamo cos'è l'ente, prima ancora di osservare la cosa. La ragione sta nel fatto che il concetto di ente è stato forgiato da Parmenide in opposizione al nulla, e il concetto di «nulla», che è l'idea più originale costruita dall'uomo, è una «mostruosità logica», un predicato senza soggetto, così come «ente» è un soggetto senza predicato. Eppure, la trascendentalità del concetto di ente è di estrema importanza quando si abbandona il metodo dell'astrazione o estrazione dei concetti dalla

---

[47] *ibid*., 209.
[48] *ibid*., 210.
[49] *ibid*., 211.

realtà. Se «ente» è un predicato che è valido per tutte le cose, ma non esiste niente in esse che possa essere estratto come loro entità, vuol dire che l'entità non è stata ancora estratta dalle cose.

Noi ci ostiniamo a cercare un «essere» delle cose, essere del quale abbiamo previamente deciso le caratteristiche. E non lo troviamo. Allora, dice Ortega: sgombriamo la mente da tutti i pregiudizi e smettiamo di cercare ciò che presumiamo di trovare:

> «Le cose, nella loro relazione *primaria* con l'uomo non possiedono un Essere, ma consistono in pure *praticità*. I greci conservano da un passato remoto un'espressione assai adeguata per dire questo: chiamavano *pragmata* le cose in questa primaria relazione con l'uomo»[50].

Ortega aveva trattato le cose in quanto *pragmata* anche in *El hombre y la gente* in un modo che appare diverso dal testo sull'idea di principio. Vi scriveva:

> «L'esistenza delle cose cosiddette sensibili non è la verità primaria e inquestionabile che si può dire circa il nostro contorno, non enuncia il carattere primario che tutte le cose ci presentano o, in altri termini, che queste cose *ci sono*. Perché nel chiamarle "cose", e nel dire che *stanno lì* intorno a noi, sottintendiamo che non hanno nulla a che vedere con noi, che di per sé e primariamente sono con indipendenza da noi, e che se noi non esistessimo esse continuerebbero ad essere le stesse. Orbene, questo è già, più o meno, supposizione. La verità primaria e sicura è questa: tutte queste forme di colore, di chiaroscuro, di fracasso, suono e rumore, dure o molli, sono tutto questo in riferimento [*refiriéndose*] a noi e per [*para*] noi, in forma attiva»[51].

Questa loro *attività* verso di noi consiste nell'«esserci segnali per la condotta della nostra vita, nell'avvisarci che qualcosa, con certe qualità favorevoli o avverse, di cui ci interessa tenere conto, è presente, o viceversa non c'è, manca»[52]. Il cielo, ad esempio, segnala i cambiamenti del clima e delle stagioni; anche se non è a questo che si limita l'attività del mondo verso di noi. Commentando una nota frase di Kant, Ortega scrive formalmente: il cielo «ci segnala con la sua notturna presenza patetica, nella quale tremano le stelle, non si sa perché intimorite, l'esistenza gigante dell'universo, delle sue leggi, delle sue profondità, e l'assente presenza di qualcuno, di un Essere onnipotente che lo ha calcolato, creato, ordinato, adornato»[53]. L'emozione che proviamo in questa circostanza non è uno

---

[50] *ibid*., 234.
[51] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 122.
[52] *ibidem*.
[53] *ibid.,* 123.

sciocco romanticismo, ma un fenomeno tipico della vita umana e legato alla costitutiva interazione con il mondo circostante, con ciò che il mondo ci è. Il brillare di una stella «ci è una permanente incitazione a trascendere dal mondo, che è il nostro contorno, all'universo radicale»[54]. Questo esserci delle cose è intanto un essermi, ciò che le cose mi sono. È solo nella relazione interpersonale, nel contatto con gli altri, che scopro di essere in un mondo comune, perché le stesse cose che mi sono, sono anche a ciascun altro. Dunque sono condotto a pensare che le cose abbiano *una loro propria* consistenza:

> «Questo nuovo mondo oggettivo comune a te e a me e agli altri, che non è né mio né tuo, non può esser composto da cose che si riferiscano ad uno di noi, ma da cose che pretendono di esistere indipendentemente da ognuno di noi, indifferenti a te a me e a quell'altro. Insomma si compone di cose che mi appaiono come possedenti un *essere* loro proprio e non un mero *essere-per*»[55].

Ma appunto, questo non è il dato primario nel contatto con la cosa, bensì ciò che risulta in un secondo momento. Nel momento radicale, l'unico certo e non questionabile, la cosa mi è. Questo significa semplicemente che il mondo oggettivo e comune è per noi un enigma radicale, scoprire il quale è l'oggetto supremo della filosofia. «Tutto sembrerebbe indicare che qualcuno ha voluto che vivessimo naufraghi dentro il suo immenso enigma»[56].

In *La idea de principio en Leibniz* torna la nozione della cosa come *pragmata*: ciò che mi è evidente di una cosa non è il suo essere in sé, ma il suo «essere-per». Le cose servono, ostacolano, sono affari, temi, importanze della nostra vita; appaiono sempre in relazione a me. Ciò che di esse ci dicono le scienze esatte «sarà quanto si vuole plausibile, convincente e esatto, ma è evidente che questo sapere lo hanno tratto, attraverso complicati metodi intellettuali, da ciò che primordialmente le cose ci erano, nel nostro vivere»[57]. Nessuna nozione scientifica relativa alla terra esisterebbe se terra non fosse anzitutto qualcosa su cui poggiamo i piedi, qualcosa di cui dobbiamo tener conto nell'esistenza quotidiana:

> «Nel piano previo e radicale, dal quale le scienze partono e che dànno per presupposto, la terra non è nulla di ciò che ci dicono la fisica o l'astronomia, ma è ciò che mi sostiene in modo fermo, a differenza del mare nel quale sprofondo... ciò che talvolta debbo salire penosamente perché è in salita, ciò che scendo comodamente perché è in discesa, ciò che mi distanzia e separa in modo deplorevole dalla donna amata, o che mi obbliga a vivere vicino a qualcuno che detesto, ciò per cui

---

[54] *ibidem.*
[55] *ibid.,* 176
[56] *ibid.,* 177.
[57] *ibid.,* 109.

> alcune cose stanno vicino e altre lontano, alcune *qui*, altre *costì*, altre ancora *lì*, ecc.»[58].

Lo stesso otteniamo con qualunque altra realtà. Le cose come *pragmata* sono sempre connotate con attributi che si riferiscono a me.

Dunque non possiamo vedere le cose come separate dalla persona: un dualismo in questo senso è una strada chiusa. Ciò che integra il mondo umano «non ha di per sé una condizione indipendente, non ha un essere proprio, *non è nulla in sé*, ma è *qualcosa per* o un *qualcosa contro* i nostri fini»[59]. Ora, aggiungendo un elemento nuovo, Ortega dice: si immagini un elenco idealmente completo di tutto ciò che io posso fare con una cosa in quanto *pragma*, o subire da essa. Questa lista esaurisce ogni questione sulla cosa? Assolutamente no. Perché dopo aver visto tutto ciò che si può fare, resta ancora un'attività: «Mi resta ancora qualcosa di nuovo che posso *fare con essa*; cioè domandarmi: che cosa *è*...?»[60]. Anche questo interrogarmi è una relazione che ho con la cosa, ma ha una particolarità rispetto a tutte le altre: il mio fare consiste espressamente nell'operazione di isolare la cosa, di toglierle il suo riferimento a me, alla mia vita: *sono io a collocarla idealmente in una situazione diversa da quella primaria*,

> «mi dispongo a vederla *come se* non avesse nulla da spartire con me, pertanto come estranea, come aliena a me. La lascio sola, sola rispetto a me. Orbene, ciò significa averla sottoposta a una radicale metamorfosi. Prima era puro riferimento alle necessità della mia vita; ora è un riferimento a se stessa. La cosa si trasforma in "se stessa"»[61].

Questo presuppone l'aver già costruito l'idea di «mondo», cioè di un ambito nel quale mettere la cosa in quanto «se stessa». Interrogarsi sul suo essere

> «equivale a tirar fuori questa cosa dalla nostra vita primaria proiettandola - e proiettando noi stessi con essa - nel Mondo. *E poiché ciascuna cosa, benché sola rispetto a me, appare in connessione con le altre cose, anch'esse trasformate in "se stesse", essa entra a far parte di una rete di "se-stessità" che è la materia con cui si riempie la forma "Mondo"*»[62].

Se ci chiediamo, ad esempio, cos'è la luce, allora:

1) non sappiamo ciò che è;

2) sappiamo cos'è l'essere prima ancora di sapere cos'è la luce, la singola cosa in quanto tale;

---

[58] *ibidem*.
[59] *ibid.,* 110.
[60] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz,* cit., 234.
[61] *ibidem*.
[62] *ibid.,* 235.

3) di conseguenza, l'idea dell'essere non è stata estratta dalle cose, ma vi è stata introdotta dall'uomo: «L'Essere è certamente l'essere *delle* cose; ma risulta che esso... non ce l'hanno in quanto cose, ma è invece l'uomo che lo suppone in loro»[63];

4) dunque, «il concetto di Ente è, in effetti, trascendente da ogni classe di cose, perché non si origina in esse, ma al contrario *è esso stesso l'origine delle cose in quanto enti*»[64]. «L'ipotesi dell'Ente obbliga ogni cosa a trascendere dall'ambito primario in cui ci appare e in cui vale come mera praticità, e ad entrare a far parte, ovvero a costituirsi in ingrediente, di "qualcosa di simile a" un Mondo. Questo trascendere è ciò che Platone era solito chiamare: "Salire all'essere". In un mondo di "se-stessità", accanto alle cose sta anche l'uomo come "se stesso"; vale a dire: in esso "l'uom s'etterna". Ma questo mondo è ipotesi, è postulato che la nostra vita, dalla sua dimensione primaria, emette verso l'*oltre se stessa*; cioè postula la sua propria proiezione e metamorfosi in un vivere *se stessi* o, diciamo, in un vivere la se-stessità della vita»[65].

In questo modo, l'interrogazione circa l'essere postula, per il fatto stesso che la poniamo, un fondamento che trascende le cose stesse e l'intero universo. Questo fondamento non è l'essere, ma è l'elemento chiave di cui si diceva che brilla per la sua assenza, la tessera mancante del mosaico, che riconosciamo dal buco. Ma è un assente che fa essere le cose così come sono. Questa linea di ricerca è rimasta estranea sia al pensiero classico sia a quello moderno:

> «Nel 1925, io annunciavo il mio tema [della riforma della filosofia] - alcuni miei discepoli potranno ricordarlo - dicendo letteralmente:
>
> 1. bisogna rinnovare dalle sue radici il problema tradizionale dell'Essere;
>
> 2. questo bisogna farlo con il metodo fenomenologico in quanto, e solo in quanto, rappresenta un *pensare sintetico o intuitivo* e non meramente concettuale-astratto come il pensare logico tradizionale;
>
> 3. ma è necessario integrare il metodo fenomenologico fornendogli una dimensione di *pensare sistematico* che, com'è noto, non possiede;
>
> 4. e ultimo, perché sia possibile un pensare fenomenologico sistematico bisogna partire da un fenomeno che sia *di per sé* sistema. Questo fenomeno è la vita umana e bisogna partire dalla sua intuizione e dalla sua analisi. In questo modo abbandonai la Fenomenologia nel momento stesso di riceverla»[66].

Partire dalla vita umana significa anche partire da ciò che la filosofia è per l'uomo: fame di sapere che non verrà mai soddisfatta pienamente:

---

[63] *ibidem.*
[64] *ibid.,* 236.
[65] *ibidem.*
[66] *ibid.,* 273.

> «Nessuna epoca ha sentito *la sua* filosofia come un fallimento; è l'epoca seguente che, volgendo indietro lo sguardo, la vede così. Ma la vede così *perché* è arrivata a una filosofia più completa, più radicale»[67]. «La filosofia è il formale movimento che conduce l'uomo a uscire dal dubbio. Senza dubbio, non c'è filosofia. Per questo essa non può consistere nell'estraniarsi dalle cose circostanti e dal loro ambito o mondo»[68]. «La filosofia è un sistema di radicali disposizioni interpretative, quindi intellettuali, che l'uomo adotta in vista dell'evento enorme che è per lui il ritrovarsi a vivere»[69].

Il nuovo livello della filosofia è dunque la vita personale come realtà radicale, ovvero la vita umana come nuovo *principio:*

> «Ciò che ha di radicale non è né essere forse l'unica realtà, né essere qualcosa di assoluto. Significa semplicemente che nell'evento *vita* è dato a ciascuno, come presenza, annunzio o sintomo, ogni altra realtà, ivi compresa quella che pretenda di trascenderla. È dunque la radice di ogni altra realtà, e solo per questo è radicale. Per esser tale, lo studio della vita umana, la *biognosis*, ci obbliga a studiare ogni altra cosa nella radice che la fa nascere e apparire nell'area dell'universale avvenimento che è il nostro vivere. E allora, nel domandarci che cosa sono i grandi problemi tradizionali della Filosofia *nella loro radice*, scopriamo che sono stati sempre posti in un aspetto già secondario, derivato e non primitivo»[70].

---

[67] *ibid.,* 284.
[68] *ibid.,* 296.
[69] *ibid.,* 296.
[70] *ibid.,* 274. L'idea dell'essere come attività è di lontana procedenza aristotelica, e Ortega stesso lo ammette. Ma è solo una «procedenza». Com'è noto, e schematizzando molto la questione, l'atto aristotelico contiene in qualche modo due concezioni dell'essere. La prima, l'atto come *attualità*, permanente presenza di qualcosa che resta immutabile al di sotto dei cambiamenti: è la *sostanziale* identità A=A. La seconda, l'atto come *attività*, *operazione* di essere. Su questa base, Zubiri ha notato formalmente che i greci non giunsero mai a una nozione univoca del concetto di essere. Tra l'altro, la concezione immobilista passa alla teologia di tradizione latina, mentre l'altra concezione è recepita dai Padri greci e dalla teologia di tradizione greca (cfr. X. Zubiri, «Dio e la deificazione nella teologia paolina», in *Natura, Storia, Dio*, tr. it., Palermo, Augustinus 1990, 273-321). In una delle pagine più importanti della tradizione filosofica, Aristotele piega i suoi concetti di atto e potenza fino ad ammettere, sia pure a denti stretti, un ente il cui atto consiste nell'*esser potenza*. Con ciò, di fatto, rende equivoco il termine «potenza». D'altro canto, rende equivoco anche il termine «atto», parlando di Dio come «atto *puro*», cioè un atto perfetto che non contiene potenza. La potenza che è in atto come potenza è in fondo la spiegazione aristotelica del movimento o generazione: da un certo punto di vista è uno smacco intellettuale ma da un altro punto di vista è una vittoria intellettuale di Aristotele, perché il pensiero si piega alla realtà, le si adegua anche a caro prezzo. Peraltro, già l'atto puro in cui consiste Dio, che è formalmente *noesis noeseos*, pensiero di pensiero, attività noetica ripiegata su se stessa, di fatto fa consistere Dio in un'attività, sia pure *sui generis* e purificata dai cambiamenti che sono pertinenti alla condizione umana. Orbene, la metafisica

orteghiana comincia con l'escludere l'attualità intesa come permanenza di un'essenza immutabile. È un punto di vista ontologico, non teologico: Ortega non parla della consistenza del divino. Resta dunque l'attività, ma questa non è intesa come lo spontaneo attualizzarsi di una potenza ontologicamente radicata nell'atto (quindi con una sorta di primato metafisico assegnato all'atto), bensì come un effettivo operare. Nell'incontro primario e radicale col mistero del reale, e quindi previamente a ogni interpretazione, questo operare risulta comunque *rivolto a me*. Ma quel che più conta è che tale operare è esso stesso la realtà in atto: non presuppone un'altra realtà metafisica primaria (l'atto) di cui sarebbe un'estrinsecazione o comunque una derivazione, qualunque ne sia la forma. D'altro canto, con l'idea della vita come realtà radicale, Ortega non rinuncia all'attualità: «Tanto vale dire vita come dire attualità. Perché vita è ciò che dobbiamo fare qui ed ora - scrive nel *Prólogo* a *Veinte años de caza mayor*. Ciò che dobbiamo fare cambierà oltremisura nelle diverse epoche della storia; ma, si tratti di una cosa o dell'altra, ciò che non cambia è che non è stato fatto, ed anzi dobbiamo ancora farlo, ed è questo appunto ciò che esso ha di vita» (476). In una pagina del 1942, nel *Prólogo* alla storia della filosofia del Brehier, già citato, Ortega commenta a fondo alcuni passi di Aristotele mostrando come questi si sia imbattuto in un'idea dinamica dell'essere, che spezza - ma senza annientarla del tutto - la concezione statica di tipo parmenideo. Nel commento, Ortega si attiene strettamente alla terminologia di Aristotele, mostrando di fatto come divenga equivoco il termine *energeia*, fino a non poter più essere tradotto con atto. Scrive dunque Ortega: «La filosofia di Aristotele è un attacco a fondo al problema che fino ad allora aveva resistito tenacemente a tutti i tentativi di soluzione intrapresi dai pensatori della Grecia: il problema del "movimento", nel senso più generale, cioè del cambiamento o mutamento. L'idea previa, e pertanto radicale, che i greci hanno dell'essere consiste nel supporlo come una quiete imperturbabile. Essere è per loro identità di una cosa con se stessa, "essere ciò che è" da sempre e per sempre, assoluto riposo ontologico. Insomma, hanno dell'essere un'idea primordialmente statica» (409). Ora, nel cambiamento o mutamento, una cosa diventa un'altra; una cosa bianca diventa - supponiamo - nera. Il bianco e il nero rappresentano un essere quieto, ma il passaggio dall'uno all'altro è, per così dire, un essere in cammino dal bianco al nero. «Se la cosa che ora è effettivamente, *attualmente* bianca non fosse altro che bianca, e in nessun senso fosse nera, non potrebbe diventare nera, non potrebbe *cambiare* in nera» (410).

Per concepire il cambiamento, dobbiamo supporre che la cosa attualmente bianca sia nera in potenza. Così il cambiamento «non consisterebbe nel fatto che il bianco diventa nero, relazione inintelligibile, ma nel fatto che il nero, che la cosa bianca aveva in forma di una sua mera possibilità, risulterebbe per così dire libero di essere effettivamente. Il cambiamento consisterebbe nel passaggio di ciò che una cosa è in potenza all'essere effettivo, in modo pieno o perfetto (*entelechia*), all'essere in atto o operazione (*energeia*). L'essere potenziale, finché è rigorosamente tale, non ha alcuna effettività o attualità: è il contrario dell'essere effettivo o attuale (*Metaph*., 1048 b 34-7), che in nessun senso si manifesta» (410).

Lasciamo da parte il problema delle due ontologie implicate rispettivamente dai termini atto e potenza (cioè essere in atto e essere in potenza: evidentemente con due sensi diversi del verbo essere). Lasciamo pure da parte l'obiezione che l'essere in potenza è una pura ipotesi, per spiegare il fatto del mutamento a partire da un'altra ipotesi, quale l'immobilità. Immaginiamo la potenza che la cosa diventi nera, nel lasso di tempo in cui sta diventando nera (ovvero: la potenza che il seme diventi pianta, nel lasso di tempo in cui è «piantina» e la piantina sta crescendo, anche se non è ancora formata pienamente come pianta). In questo tempo in cui il cambiamento si sta producendo, ma non ha ancora finito di prodursi, abbiamo uno strano modo di essere, nel quale esiste in atto il potere come tale, mentre opera, la potenza attuante o attualità. Questo peculiare tipo di attualità sconcerta Aristotele, che però non può fare a meno di ammetterla. C'è una potenza in atto come potenza, e questo accade nel lasso di tempo tra il momento iniziale e quello finale del cambiamento. Questo è essenziale: c'è un termine, un momento in cui il cambiamento finisce e si torna all'essere

statico e inerte. Ma cosa accade nell'ontologia aristotelica quando il termine non c'è? Cioè quanto la potenza resta in atto come tale, senza concludere in un atto, per così dire, conforme a definizione? «Ecco un'altra realtà: l'uomo mentre pensa, "teorizza", medita. Pensare è un cambiamento nell'uomo. Dall'essere colui che non pensa ad A, passa ad essere colui che pensa ad A. Questo passaggio è precisamente il pensare. Passare a pensare ad A, equivale a star già pensando A, e continuare a pensare ad A finché durerà questo pensiero. D'altro canto, con il fatto che "l'uomo non pensa ad A", bisogna intendere che "non pensa attualmente ad A" ma ne ha sempre la potenza. Come ogni movimento, pensare è liberazione della potenza come tale. Ma qui il cambiamento non è diverso dal suo termine, al modo in cui l'annerirsi è diverso dall'essere nero. Nel cambiamento rappresentato dal pensare, il termine - ciò verso cui si va - è già nel cambiamento stesso, il termine è immanente al cambiamento o, detto in altro modo, il cambiamento non si produce a beneficio di un essere diverso da lui, bensì a beneficio di se stesso, del cambiamento stesso. Cerchiamo di esprimerlo in un altro modo: ogni movimento è un fare o farsi di qualcosa, che è il termine del movimento. Nel costruire si costruisce l'opera. Costruire è il fare, opera è il fatto, e quando il fare giunge all'opera, finisce e resta solo quest'ultima. Ma si immagini che l'opera a cui aspiriamo consista precisamente in un fare, come quando ci proponiamo non di andare in un posto, ma semplicemente di passeggiare. Nel pensare c'è transito e passaggio, come in ogni cambiamento; in esso, però, si ha la condizione paradossale che il pensare non è un passare ad un'altra cosa, ma al contrario è un incremento, un cammino, un avanzamento o progresso verso se stesso - *eis autó gar e epidosis*» (411).

Dunque, c'è un movimento o divenire finalizzato all'acquisizione di uno stato. Quando tale stato conclusivo viene raggiunto, il movimento cessa, e abbiamo un risultato, un ente statico, perfettamente coerente con l'idea parmenidea dell'essere: quando è stata costruita la casa, c'è la casa, ma non c'è più il costruire, il processo della sua costruzione. Ora, l'essere in senso eminente era appunto l'esito, il risultato finale del processo. Questo stato conclusivo dà senso al processo stesso, che altrimenti di per sé non l'avrebbe. Si comprende come, di fronte a questo atto, appaia imperfetta la realtà di un processo che serve appunto a raggiungerlo. E si noti che è «imperfetto» perché si tratta di un processo reale, constatabile, attuale, e tuttavia non conforme a ciò che si è precedentemente definito come «atto»; anzi è un processo che ha nell'atto il suo scopo e la sua ragion d'essere. Come realtà, il processo è attuale; ma come atto, esso è una potenza in fase di dispiegamento. Si può allora dire che Aristotele, attraverso i suoi concetti, spiega questo tipo di movimento, sia pure con alcune forzature su cui Ortega non si sofferma.

Tuttavia, ci sono altri tipi di cambiamento il cui corso non è affatto finalizzato al raggiungimento di uno scopo, che non hanno la loro ragion d'essere nello scopo, cioè in una cosa diversa: non c'è scopo da raggiungere, ma c'è il cambiare come tale o, come si suol dire, fine a se stesso. Il pensiero umano ne è appunto un esempio. Qui i concetti di Aristotele non spiegano più; di fronte alla realtà umana, l'ontologia greca - anche quella aristotelica - modellata sull'osservazione della natura, risulta insufficiente. La ragione è chiara: non esistendo un atto da raggiungere, si ha che la potenza in fase di dispiegamento manca della sua ragion d'essere, cioè non ha un atto che, con il suo primato ontologico, le consenta di essere. Dal punto di vista greco, si troverebbe nella condizione di un essere senza fondamento, il che sarebbe inaudito. Orbene, scrive Ortega: «Il cambiamento o movimento che è termine o fine di se stesso», cioè che non ha uno scopo da raggiungere e in cui esaurirsi, «è precisamente ciò che Aristotele chiama atto - *energeia* - che è l'essere nella pienezza del suo significato. Con ciò vediamo che Aristotele trascende l'idea statica dell'essere, giacché non il movimento sensu stricto, ma l'essere stesso che sembrava quieto si rivela come consistente in un'azione e pertanto in un movimento sui generis» (412). Non mi addentro in questa interpretazione di Aristotele. Ortega nota che per un greco come Aristotele è risultato stupefacente distinguere un tipo di movimento che termina in uno stato conclusivo e un tipo di movimento che non ha tale termine. Se avesse insistito nella questione - nota Ortega - Aristotele avrebbe dovuto ammettere che il movimento non concludente è opposto al movimento concludente, e richiede una definizione anch'essa

opposta. E se il movimento concludente è potenza in atto come potenza, il movimento non concludente sarebbe l'attualità in quanto potenza. Ciò che nell'esempio del pensare A sorprende Aristotele «è che il passaggio dalla potenza iniziale all'atto di pensare non implica distruzione della potenza, ma è piuttosto conservazione di ciò che è in potenza, attraverso *[por] ciò che è in perfezione (entelechia), di modo che potenza e atto si assimilano»* (414).

Dal punto di vista aristotelico si tratta di un «geniale paradosso» (414). A mio parere, l'aspetto paradossale sta nel fatto che un passaggio all'atto, avvenuto senza annullare la potenza, è contraddittorio con la definizione precedentemente data ai termini atto e potenza. D'altronde, dire che atto e potenza si assimilano, equivale a cancellare l'atto inteso come staticità, facendo consistere la realtà del cambiamento in un cambiamento chiamato potenza. Ortega cita Aristotele, *De Anima* 417 b 3, secondo cui, nel movimento non concludente, «l'*entelechia* salva o conserva - *soteria* - la potenza»; quindi commenta: «Questo può significare una cosa diversa da quella che l'atto è potenza di se stesso?» (414, nota 1). Probabilmente no, ma in questo caso atto è una parola che stiamo ora usando con un significato diverso da quello precedentemente definito, e la stessa cosa accade per il termine potenza, che ora indica una cosa diversa da quella che avevamo noi deciso di chiamare in questo modo. Di fatto, la parola viene usata in modo illegittimo. Non solo non si spiega il movimento, ma si mostra: 1) che la concezione statica dell'essere non è in grado di spiegarlo; e 2) che il movimento va accettato come l'intima consistenza del reale, e non più come un accidente che capita a uno statico essere. Il che, su questo tema specifico, non è un gran passo avanti rispetto alla metafisica di Eraclito. Il passo in avanti non sarebbe rappresentato dalla concezione mobilista dell'essere, che è antica quanto il mondo, anche se non è filosofica, ma dal fatto che - secondo Ortega - quando tenta di concepire la realtà del pensiero, Aristotele scoprirebbe un tipo di essere consistente in «un farsi l'essere da se stessi, un incessante generarsi; insomma il termine "essere" assume il valore di verbo attivo» (415, nota 1).

Non entriamo ora nel problema se questo sia veramente il pensiero di Aristotele (Ortega stesso sembra lasciar capire che sta forzando deliberatamente la lettura dello Stagirita), ma facciamo tesoro di questa precisazione sull'essere come verbo attivo: essere «viene immediatamente a significare il vigoroso sostenersi di qualcosa nell'esistenza» (415, nota 1). È interessante il modo in cui Ortega riassume tutta la sua interpretazione: «Il lettore non deve scoraggiarsi se non intende alla prima lettura questo commentario del testo aristotelico. Riassumendo, ciò che intento in esso è questo: la cosa tradizionale e ovvia è intendere la nozione di "essere potenziale" guardandola a partire dall'"essere in atto, o pieno". Io pretendo che la parte migliore del concetto di atto sfugge se non lo si vede a partire dalla nozione di potenza e se non si avverte che nell'"attuazione" interviene la potenza come tale... La cosa decisiva nella sua [di Aristotele] idea del reale è la *dynamis*, la potenzialità e non, come sembra a prima vista, la semplice attualità vista dall'esterno, senza porre allo scoperto le sue implicazioni» (415, nota 1). Dunque, l'ottica di Ortega nel commentare Aristotele non è affatto storiografica o descrittiva, ma piuttosto teoretica e interpretativa, mirata alla ricerca delle implicazioni delle affermazioni di Aristotele.

Con ciò arriviamo alle conclusioni di questa nota eccessiva. Vediamo due punti decisivi. Anzitutto, il brano commentato di Aristotele si pone in un contesto preciso l'introduzione alla storia della filosofia di Brehier, in cui Ortega affronta il problema di cosa sia e come debba intendersi la storia della filosofia. Tra l'altro, nega l'idea illuminista della storia della filosofia intesa come pensiero in progressione, in cui la filosofia dell'oggi si contrappone, come vera, alla filosofia di ieri, con una pretesa verità che «non è stata incubata e preformata nel pensiero precedente, ma è qualcosa di radicalmente nuovo» (408). In quest'ottica illuminista, il pensiero antico potrebbe essere integrato nella filosofia di oggi, che è la filosofia vera, solo nella misura in cui esso avesse colto alcuni punti che, sommati gli uni agli altri e integrati, avrebbero consentito un aumento della conoscenza, quindi un progresso assoluto. In questo senso e relativamente a tali aspetti, le filosofie del passato sarebbero assolutamente vere. Però, dice Ortega, non c'è solo questo tipo di progresso. «Quando il filosofo torna verso la sua propria filosofia dalle origini del pensiero filosofico,

scopre che tutti i sistemi del passato continuano a vivere dentro il suo; tanto che se ne restasse fuori uno, la sua filosofia non avrebbe altro rimedio che modificarsi per fare i conti con esso» (408). Tutto il passato collabora nel presente. Il commento ad Aristotele viene subito dopo queste considerazioni e in fondo sembra un esempio della «collaborazione» tra Aristotele e Ortega, cioè un esempio concreto di come la filosofia ha progredito, non per accumulazione di dati, ma per approfondimento. *En passant*, si tratta anche di dare una teoria sul tipo di movimento non concludente, in cui la filosofia stessa consiste. Questo chiarisce che il rapporto di Ortega con Aristotele non è tanto di derivazione, quanto di collaborazione. Però in secondo luogo, si tratta di collaborare alla costruzione di un edificio metafisico smantellando uno dopo l'altro i costitutivi errori e i difetti delle filosofie del passato, così come i posteri dovranno collaborare con i pensatori della nostra epoca, smantellando i nostri inevitabili errori di prospettiva. Nel compiere quest'opera di smantellamento, quanti tra i contemporanei non avranno altra scelta possibile che fare filosofia, faranno *la loro* filosofia, l'autentica filosofia del loro tempo, e solo dentro questa autenticità avranno la collaborazione del passato. Orbene, la collaborazione con Aristotele, filosoficamente parlando, non consiste nel collocarsi pedissequamente dentro il suo pensiero, ma nel rintracciare in lui il suo pensiero e il nostro: quello che lui ha, e di conseguenza abbiamo anche noi, e quello che lui non ha, perché è nostro, ma che sicuramente vi si trova, quando lo usiamo come chiave di lettura per scoprire non già le sue soluzioni, ma piuttosto i suoi problemi. Da questo punto di vista si tratta di un essenziale anacronismo. In effetti, è anacronistico dire che Aristotele collabora con noi, cioè trattarlo come se fosse vivo. Questa collaborazione conduce ad una riforma dell'aristotelismo, che equivale chiaramente a una riforma della filosofia. Quale riforma? Mi pare chiaro che Ortega arrivi a pensare a un rovesciamento di termini, assegnando il primato metafisico alla potenza anziché all'atto, ovviamente ridefinendo potenza e atto sulla base di quel divenire che fuoriesce dalla definizione tradizionale dell'essere come staticità. Nel cambiamento non concludente non c'è nulla di statico, quindi non c'è l'essere: in questo senso, l'essere è un attributo che noi abbiamo inserito nelle cose, pretendendo che il loro variare dovesse presupporre l'esatto contrario: un'immobilità soggiacente. Questa stasi, semplicemente, non esiste, perché il reale è l'operazione di essere, l'essere come prodotto di un'operazione. Dunque la cosa A non si radica nell'essere, non viene dall'essere, ma piuttosto arriva ad essere, e dunque non è l'essere che può fondare metafisicamente la sua potenza ma al contrario è la potenza a produrlo, più o meno nello stesso modo in cui l'immutabilità di un pezzo di ferro è il risultato del movimento dei suoi atomi, conforme ad una legge fisica. L'essere è allora un ingrediente del reale, il prodotto dell'operazione che fa essere la cosa. Ma non si dimentichi che tutto questo si colloca nel contesto della realtà radicale, dove l'operazione di essere è un attivo essermi. Proprio perché l'uomo e le cose compiono, ciascuno a suo modo, l'operazione di sostenersi nell'essere, proprio perché il loro atto è attività, potere in dispiegamento, possono interagire; questa interazione è la mia vita, la vita come dramma, come evento, l'io-circostanza come dato radicale e previo a ogni interpretazione intellettuale della realtà.

CAPITOLO XI

UNO SCHEMA DELLA CRISI

41. La crisi del mondo mediterraneo

La scoperta del concetto di essere è dunque la soluzione proposta per affrontare la crisi della sapienza antica. La nascita della filosofia avviene sullo sfondo di una crisi e come reazione intellettuale alla perdita di vigenza di una credenza comune. Questo consente di integrare le nostre considerazioni con le riflessioni incluse in un testo già analizzato per altri aspetti: *En torno a Galileo*. La datazione del corso (1933) lo colloca un po' fuori dagli anni che stiamo analizzando. Però Ortega torna in qualche modo a questo testo negli anni Quaranta, pubblicandone alcune lezioni (dalla quinta all'ottava) con il titolo *Esquema de la crisis*. Inoltre, la meditazione sulla morte, annunciata in *Idea del teatro*, trova un antecedente nel testo su Galileo.

Cominciamo dall'idea della morte. Ortega ne parla come della realtà in cui viene messa a nudo la radicale solitudine dell'uomo, la sua insufficienza ontologica, l'incapacità di dare risposte, ma anche - con una contraddizione inevitabile - la necessità di continuare a interrogarsi sul destino personale. La meditazione sulla morte si svolge nel contesto di una riflessione sulla crisi e sulla sua fenomenologia. Vi si collega un *excursus* storico ripercorrente le fasi più salienti del processo che va dalla fine del mondo antico all'avvento della modernità.:

> «Ciò che si chiama "crisi", dice Ortega, non è altro che il transito compiuto dall'uomo dal vivere aggrappato ad alcune cose e basandosi su di esse, al vivere aggrappato ad altre e basandosi su altre. Dunque, il transito consiste in due rudi operazioni: una, staccarsi dalle mammelle che proteggevano la nostra vita - non si dimentichi che la nostra vita vive sempre *di* un'interpretazione dell'universo - e l'altra, predisporre la propria mente ad attaccarsi alle nuove mammelle, cioè abituarsi gradualmente a un'altra prospettiva vitale, a vedere altre cose e attenersi ad esse»[1].

---

[1] J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cit., 58.

La morte, come problema irrisolto, ha un ruolo senza pari in questa dislocazione da una credenza a un'altra. Al di là di tutte le interpretazioni che si possano dare della realtà, la morte rimane un contatto con il puro mistero del reale, con la radicalità del vivere, che impone le sue leggi, disattendendo le nostre aspirazioni:

> «Mi sono soffermato oggi, quasi di passata, su questo punto... perché serva come esempio della relazione primaria dell'uomo con la circostanza nuda, composta di puri e scoraggianti enigmi che lo obbligano a reagire cercando di interpretarli; insomma, lo obbligano a pensare, a farsi delle idee, che sono appunto gli strumenti per eccellenza con cui egli vive. L'insieme di queste idee forma il nostro orizzonte vitale o mondo. Ma ordinariamente viviamo installati, con troppa sicurezza installati, nella certezza delle nostre idee abituali, ricevute, topiche, e le scambiamo per la realtà stessa: ciò fa sì che non intendiamo nemmeno le nostre stesse idee, che le pensiamo a vuoto e invano, senza evidenza. Perché la nostra idea è reazione a un problema; se non viviamo il problema, l'idea che ne abbiamo, la nostra interpretazione, manca di senso, non è un'idea vissuta, piena, vivace. E questa osservazione mi importava molto farla, perché è la chiave per comprendere le crisi storiche»[2].

Ortega ricorda l'idea della duplicazione del mondo, la postulazione di un altro mondo che, dentro la filosofia, è l'essere. Tuttavia, osserva che non è così ovvio che esista un essere, e che io debba occuparmene:

> «Notiamo con stupore che in una questione così previa e fondamentale le grandi filosofie hanno proceduto con una leggerezza incredibile. Il sapere, che intanto consiste nel mettere tutto in questione, non ha messo in questione se stesso, il suo significato, il perché viene esercitato e perché l'uomo vi si affanna. Non c'è qui uno strano pregiudizio intellettualista - strano soprattutto per la frequenza e la costanza con cui ne soffre l'umanità, eccetto brevi interruzioni, da ventisette o ventotto secoli?»[3].

La verità potrebbe anche essere nell'esatto contrario:

> «Che le cose non abbiano un essere e, proprio perché non l'hanno, l'uomo si sente perduto tra di esse, naufrago, senza altro rimedio che costruirgli lui un essere, inventarglielo. Se così fosse, avremmo il più formidabile ribaltamento della tradizione filosofica che si possa immaginare. Come! L'essere - che sembra significare ciò che sta lì, ciò che *già* è - consisterebbe in qualcosa che bisogna fare, e proprio

---

[2] *ibid.,* 63.
[3] *ibid.,* 84.

> perché bisogna irrimediabilmente farlo la vita dell'uomo è così faticosa, così laboriosa, così affaccendata. Ah! allora sì che si comprenderebbe che all'uomo interessa l'essere delle cose, che l'uomo si preoccupa di pensarle per scoprirlo. Perché allora l'essere delle cose non lo avrebbero esse, di per sé, ma sorgerebbe unicamente quando un uomo si trova dinanzi alle cose, nella necessità di aver a che fare con esse, e a questo fine ha bisogno di formarsi un programma di condotta davanti a ogni cosa»[4].

Avevamo lasciato l'uomo greco alle prese con la sua filosofia e la sua storia. Ampliamo l'osservazione, prendendo in considerazione il mondo mediterraneo nel suo complesso. Ci situiamo nel I secolo a. C., uno dei momenti più critici della storia. Il greco, il romano, l'ebreo - i tre volti principali del Mediterraneo - sono in uno stato di disperazione. La civiltà mediterranea - che era caratterizzata dall'unità culturale tra l'una e l'altra riva del mare - è entrata in crisi. Crisi dell'uomo romano: basta un solo esempio per vederne la portata:

> «Cicerone era nientemeno che Pontefice. Ebbene, se leggete il suo libro *Sulla natura degli dèi*, scoprirete sorpresi l'enormità del fatto che quest'uomo, pontefice romano, davanti a una questione così decisiva per la vita - se esistano o no gli dèi e, se esistono, cosa facciano, come si comportino, se si occupino o meno degli uomini - non sa cosa pensare. Conosce ed espone tutte le teorie che il passato culturale greco e romano, soprattutto greco, hanno elucubrato sugli dèi... *Sa* tutte queste teorie, ma gli capita che nessuna di esse è autenticamente sua; cioè il Pontefice non sa a cosa attenersi sulla questione se esistano o no gli dèi»[5].

Non è che Cicerone non creda all'esistenza degli dèi: se così fosse, saprebbe a cosa attenersi, avrebbe una credenza, un'opinione, un criterio per agire: *crederebbe* che non esistono. Invece, Cicerone non sa cosa credere, o non credere, e non può pensare nulla che sembri degno di affidabilità, non ha punti di riferimento. Da qui il carattere angosciante e disperante della situazione, che peraltro si ripropone quanto Cicerone parla della concezione del bene e dello stato.

Crisi dell'ebreo. La disperazione sembra ad Ortega una componente costante della cultura ebraica. Tuttavia, essa è, in un certo senso, controbilanciata dalla concezione del divino. Nella concezione religiosa ebraica, differente in questo dalla concezione greco-romana, Dio è radicalmente altro rispetto alla natura. Nella concezione asiatica, in genere, «il naturale, e pertanto l'umano, è la realtà costitutivamente monca, insufficiente, a tal punto che non potrebbe essere isolata e di per sé non

---

[4] *ibidem.*
[5] *ibid.,* 96.

avrebbe realtà. L'uomo si sente un frammento invalido di un'altra realtà completa e sufficiente, che è il divino. Per chi vive da questa convinzione, l'esistenza consiste nel riferire costantemente il proprio essere insufficiente all'ultra-realtà divina, che è la realtà vera»[6]. Dentro questa generale concezione asiatica, l'ebreo ha una particolarità: Dio ha stabilito un'alleanza con il suo popolo. Ma ha posto una condizione per mantenere il suo favore: il rispetto della Legge mosaica, che è molto pesante. Orbene, nel I secolo a.C. l'ebreo dispera di poter osservare la Legge e si sente perduto in essa, come Cicerone si sente perduto nella sua cultura.

Ecco l'elemento tipico delle crisi storiche: l'uomo si è smarrito nella cultura che le generazioni precedenti avevano elaborato riguardo al mistero dell'universo. In altre parole, il mistero dell'universo si rivela irrisolto; la cultura si scopre inautentica, astratta, inutilmente complicata:

> «1. Le nozioni sulle cose e le norme di condotta in cui essa consiste sono diventate troppo complicate e traboccano dalla capacità intellettuale e morale dell'uomo...
>
> 2. Queste nozioni e queste norme perdono vivacità ed evidenza per gli uomini che debbono usarle;
>
> 3. La cultura non risulta distribuita con organica spontaneità e precisione nei gruppi sociali che la creano, e pertanto nella proporzione in cui la intendono e la sentono, ma piuttosto, la cultura superiore è iniettata quasi meccanicamente nelle masse. Queste, nel diventare cólte - si intende: pseudocolte - perdono la loro autenticità e risultano falsificate dalla cultura superiore»[7].

Questi elementi sono presenti nel I secolo a.C. Le culture si mescolano e si volgarizzano; l'intellettualismo greco disintegra il volontarismo romano; le religioni orientali dilagano, ma al tempo stesso si intellettualizzano, in un processo di reciproca falsificazione che condurrà ad un generale stato di incertezza: per esempio, non si è in grado di distinguere tra filosofi pseudocinici e propagandisti cristiani, compaiono le proposte estremistiche, tanto semplici quanto ingenue. «Sempre, per una propensione meccanicamente dialettica della mente umana, quando si dispera di una forma di vita, la prima soluzione che viene in mente, la più ovvia, la più semplice, è rovesciare tutti i valori»[8]. Tuttavia, la funzione di questa semplificazione è importante; storicamente, «prepara le anime elementari e anche quelle superiori a ricevere la grande e autentica innovazione del cristianesimo»[9]:

> «Quando tutto intorno ci delude, ci rendiamo conto che niente era

---

[6] *ibid.,* 98.
[7] *ibid.,* 99.
[8] *ibid.,* 102.
[9] *ibid.,* 103.

> veramente realtà autentica, importante, decisiva: la realtà che per ognuno rimane al di sotto di tutte le altre realtà apparenti è la sua vita individuale. L'uomo torna allora a vederla come ciò che essa è a rigore e in ultima analisi - il problema individualissimo e intrasferibile del proprio destino. Questa è la disposizione umana che conduce alla soluzione cristiana. Il problema ormai non è più questa cosa o l'altra, ma la vita stessa della persona nella sua integrità... Ora il problema è l'essere stesso del soggetto»[10].

Una prima fase ha condotto alla disperazione; poi è sopravvenuto l'estremismo; poi, ancora, una nuova calma:

> «Si accetta e si riconosce lealmente che non c'è speranza, che sperare qualcosa da se stessi è misconoscere la propria realtà. Ecco il modo in cui l'uomo scopre la sua essenziale nullità. E questo, precisamente questo, è la salvezza per il cristianesimo. Invece di credere che l'uomo naturale sia qualcosa di sufficiente in sé, che sostiene se stesso, scopre che consiste in pura dipendenza, che il suo essere, il suo sostegno, la sua realtà e la sua verità non si trovano in lui ma fuori della sua natura, cioè che soffriva di un errore di prospettiva, che l'affare più importante per lui, la sua vita, non era un affare naturale, non consisteva nell'andare e venire sulla terra, nel mangiare o aver fame, soffrire o godere, piangere o ridere, e neppure nel pensare. Tutto questo è mera maschera, aspetto e *mise en scène* del suo vero affare vitale, la sua vita soprannaturale, la sua questione con Dio»[11].

Come si può vedere, Ortega descrive il cambio di prospettiva dalla visione classica a quella cristiana in termini ontologici. Viene meno l'idea di un essere sufficiente a se stesso, cioè l'idea greca della natura, e si affaccia una credenza nuova, centrata sull'essere insufficiente, debole, bisognoso di fondamento. Ortega non dice - e di conseguenza non possiamo dirlo nemmeno noi - che questo mutamento nell'ordine religioso ha una certa corrispondenza con il mutamento della concezione dell'essere che egli sta proponendo in filosofia. Tuttavia, pur non dicendolo, e non deducendone nulla, il fatto resta e non è privo di interesse. Anche perché Ortega sostiene che il cristianesimo non ha ancora fatto *la sua* filosofia, limitandosi ad albergare in quella altrui.

Comunque, quando entra in campo il problema di Dio, come problema vitale e non concettuale, tutte le questioni intramondane passano in secondo piano:

> «Si direbbe che quanto facciamo e ci capita, insomma "questa vita", stia lì solo per occultarci come una maschera la nostra realtà autentica,

---

[10] *ibidem.*
[11] *ibid.,* 104.

> quella che abbiamo nell'assoluto, in Dio. In tal modo, ciò che sembrava reale - la natura e noi come sua parte - risulta ora irreale, pura fantasmagoria, mentre ciò che sembrava irreale - la nostra preoccupazione per l'assoluto o Dio - questo, appunto, è la vera realtà»[12].

Questa è però una visione estremista, che non prende in considerazione molti altri elementi. Ma come estremismo, non può dirsi falso, bensì unilaterale: è «un» aspetto vero. Questo aspetto è il punto della dottrina cristiana che l'uomo antico coglie immediatamente, il punto tra i tanti che più si avvicina alla sua situazione, offrendogli una via d'uscita: l'uomo può essere salvato solo dal soprannaturale; la sola cosa che può fare con le sue sole forze è negarsi e negare il mondo. Naturalmente, questo modo di intendere il cristianesimo non coinvolge in alcun modo la realtà dello stesso. La stessa spiegazione orteghiana in termini di ragione storica analizza i modi della diffusione del messaggio cristiano, le condizioni che ne hanno determinato l'accettazione, i problemi che incontra, ma in nessun modo riduce l'evento sacro alla storia.

Negarsi e negare il mondo sono dunque un radicalismo che viene colto nel cristianesimo. L'uomo è rimasto solo con Dio, è diventato cittadino del mondo soprannaturale. San Paolo ne ha la piena consapevolezza: non predica il Vangelo come una cosa ragionevole, ma come un paradosso, come lo scandalo e la pazzia della croce. Questo radicalismo, come si accennava, non ha solo aspetti negativi. In effetti, non ha un carattere, per così dire, allucinatorio, ma nasce da qualcosa che è stato *riconosciuto*, osservando il mondo da una determinata prospettiva: «Ho detto che... lo strato basico del cristianesimo è il riconoscimento [*reconocimiento*] della nullità dell'uomo e della natura. Questo riconoscimento fu reso possibile perché l'esistenza mediterranea era caduta da una situazione soddisfacente a una situazione disperata»[13]. Nasce allora il problema, non marginale, di sapere cosa sia questo estremismo che intanto riconosce aspetti profondi della realtà.

La disperazione di cui parla Ortega non va intesa come un mero stato psicologico; al contrario, il termine «definisce con ogni rigore una forma di vita»[14]. Fughe dal mondo sono sempre avvenute, prima ancora del cristianesimo. Il cristianesimo non ha scoperto la fuga dal mondo; al contrario,

> «poiché gli uomini si ritiravano dal mondo, fu trovata la soluzione cristiana; poiché il naturale nauseava, *si cercò* il soprannaturale»[15]. «Questo ritiro dell'uomo in un angolo del mondo è un perfetto simbolo della disperazione nella sua prima fase. Significa, infatti, che l'uomo

---

[12] *ibidem*.
[13] *ibid.,* 107.
[14] *ibidem*.
[15] *ibidem*.

> riduce il mondo e la vita a un angolo, a una sola particella di ciò che erano prima. È, intanto, la semplificazione per reagire davanti alla disperazione e allo smarrimento nell'eccessiva ricchezza della vita - i molti saperi, ma nessuno sufficiente; i molti appetiti e piaceri possibili, ma nessuno pieno; l'eccessiva accumulazione di impegni doverosi, ma nessuno con un significato assoluto, soddisfacente»[16].

In questo passaggio semplificatore, nel quale non si può permanere, viene comunque colto l'elemento risolutivo della crisi. La rinuncia al mondo è estrema, l'uomo nega un intero universo culturale, che sente ora come vuoto, e si mette nelle condizioni di cogliere una voce nuova:

> «In precedenza l'uomo viveva accettando con una certa soddisfazione la totalità della sua vita. Questa, evidentemente, si compone di molte dimensioni, affari, cose di cui bisogna tener conto. E una cultura non è che la formula armonica che riesce a far fronte a tutte o quasi tutte queste cose. Le dimensioni della vita, le questioni che ci prospetta, non tollerano di essere disattese perché sono inesorabili realtà. Dunque è autentica e stabile solo una dimensione vitale che le integri tutte»[17].

Ma è chiaro che questa integrazione globale è un concetto limite. E dunque è plausibile che ogni cultura arrivi prima o poi ad un punto del suo orizzonte che la mette in crisi. Nella crisi di una cultura, gli elementi più criticati e rifiutati sono proprio quelli centrali, mentre ci si rivolge ad altri periferici, marginali, per vedere se con essi si può gestire la nuova situazione. In parole povere, si cerca di cambiare con quel che si ha a portata di mano. Questa dislocazione del punto di vista prospettico è una semplificazione, e come tutte le semplificazioni ha un aspetto vantaggioso: tiene conto di un numero minore di dati; i termini del problema sembrano abbracciabili. «Ecco in quale senso formale e inevitabile la disperazione diventa estremismo. Estremismo è il modo di vita in cui si tenta di vivere solo da un estremo dell'area vitale, da una questione o dimensione o tema essenzialmente periferico»[18].

In questo clima, diventa possibile ciò che in senso proprio e serio è la conversione:

> «La conversione è il cambiamento dell'uomo non da un'idea a un'altra, ma da una prospettiva totale all'opposta: la vita immediatamente ci appare volta a rovescio. Ciò che ieri bruciavamo, oggi lo adoriamo. Perciò - è la parola di Giovanni Battista, di Gesù, di San Paolo: *metanoeite* - convertitevi, pentitevi, cioè negate tutto ciò che eravate fino a questo momento e affermate la vostra verità, riconoscete che

---

[16] *ibid.,* 108.
[17] *ibid.,* 111.
[18] *ibidem.*

> siete perduti. Da questa negazione esce l'uomo nuovo che bisogna costruire. San Paolo usa in varie occasioni questo termine: costruzione, edificazione, *oikodumé*. Dall'uomo in rovina e diventato pura maceria bisogna rifare un nuovo edificio. *Ma la condizione previa è che abbandoni le posizioni false in cui sta e torni a se stesso, torni alla sua intima verità, che è l'unico terreno fermo: questo è la conversione. In essa, l'uomo che ha smarrito se stesso scopre immediatamente che si è trovato, che coincide con se stesso ed è completamente nella sua verità. La* metanoia *o conversione o pentimento, intanto, non è altro che ciò che io ho chiamato* "ensimismamiento", *ritorno a sé*»[19].

Torna ancora questo elemento centrale della meditazione come accesso ad un universo trascendente dove l'uomo trova la *sua* verità: non la verità che piace a lui e si sceglie a suo gusto, ma la verità che, per così dire, lo aspetta, che egli lo voglia o no. Questo raccoglimento estremo non deve essere una falsificazione. In tal senso, il cristianesimo si presenta certamente come una semplificazione riduttiva, ma questa sua dimensione «ha caratteristiche peculiari, *in un certo senso*, uniche, che la collocano fuori gara e spiegano che solo questo estremismo cristiano sia arrivato a far presa, e non dico a trionfare, perché trionfare veramente non è possibile a nessun estremismo, se non nella misura in cui cessa di esserlo»[20].

In che consiste l'estremismo cristiano? Nel modo abituale di vedere le cose, ogni azione umana è giustificata da altre azioni o motivazioni umane, cioè trova una giustificazione all'interno della vita:

> «Ma più di una volta ci siamo sorpresi a pensare quanto segue: io faccio questo e quest'altro per vivere, ma questo mio vivere, preso nella sua integrità, dal nascere al morire, ha un senso? A nulla serve la giustificazione relativa che gli atti della mia vita possono avere in relazione gli uni con gli altri, se non ha giustificazione il fatto totale di vivere. Occorrerebbe che qualcosa di ciò che facciamo nel vivere avesse un valore assoluto. Orbene, all'interno della nostra vita non c'è nulla che sembri pienamente soddisfacente e che si giustifichi per se stesso. La nostra esistenza è in sé un vuoto di senso, una strana realtà consistente nell'esser qualcosa che in definitiva è nulla, è il nulla essente, è la pretesa di qualcosa di positivo che resta pura pretesa frustrata. Se nel suo insieme e nella sua totalità il vivere è privo di senso, cioè si vive per il nulla, tutte le giustificazioni interne alla mia vita, trovate per i suoi atti, sono un errore di prospettiva. Vi si impone un radicale cambio di prospettiva, si impone un'altra prospettiva»[21].

---

[19] *ibid.,* 116.
[20] *ibid.,* 117.
[21] *ibid.,* 118.

Questa nuova prospettiva può adottarla solo chi si sia disinteressato di tutto ciò che si colloca all'interno della vita, «insomma, chi è andato a un tale estremo dell'esistenza, da uscirne fuori»[22]. L'estremismo cristiano, a differenza di tutti gli altri,

> «non si impunta arbitrariamente su un punto della vita, al contrario, si appoggia sulla negazione stessa della sua totalità. E *ipso facto* questa negazione si converte nella cosa più positiva. L'uomo disperato si rende conto che questo - il disperare - non è qualcosa che gli capita ma poteva non capitargli, e da cui può liberarsi se gli capita, ma è il suo stesso essere, la sua natura. Questa vita, nella sua stessa sostanza, non è che disperazione. L'uomo è una realtà che non può aiutare se stessa; non è nelle sue proprie mani, non sostiene se stessa. Disperare è sentire che siamo costitutiva impotenza, che dipendiamo in tutto e per tutto da qualcosa di diverso da noi»[23].

42. L'uomo solo con Dio

Per Sant'Agostino, il peccato è l'illusione che l'uomo sia principio del suo essere e del suo agire: l'uomo è nella verità quando si rende conto che non deriva da lui il significato della sua vita, cioè quando si scopre radicalmente dipendente. «In questo modo il cristiano, con una dialettica automatica, converte la disperazione in salvezza»[24]. La vita come dipendenza appare un riflesso della vita divina, e ogni atto è riferito a Dio. «L'uomo, dunque, resta solo con Dio. Trascura il mondo, che è solo un ostacolo per le relazioni dell'anima con Dio, e se gli volge lo sguardo è solo per vederlo come puro riflesso del divino, come simbolo e allegoria. Un uomo siffatto disprezzerà la scienza»[25].

Qui il carattere estremista della prospettiva fa sentire il suo peso: una posizione simile non può essere sostenuta senza alcun compromesso. «Questa negazione dell'intramondano è un'esclusione arbitraria... Intanto, Dio non rivela le leggi della natura. Questa reclama i diritti che possiede come realtà e a poco a poco si frappone di nuovo tra l'uomo e Dio»[26].

La prospettiva cristiana ha cambiato in modo radicale l'interpretazione greca della realtà. Per il greco,

> «realtà significava l'insieme delle cose psico-corporee o *cosmos*: la pietra, la pianta, l'animale, l'uomo, l'astro; ovvero, ciò che si vede e si tocca, più ciò che si presume come ingrediente intangibile di ciò che si

---

[22] *ibid.,* 119.
[23] *ibidem.*
[24] *ibid.,* 120.
[25] *ibidem.*
[26] *ibidem.*

> vede e si tocca. Quando il greco meditava su questa realtà e cercava di scoprirne la struttura essenziale, arrivava a concetti come sostanza, causa, causalità, movimento, ecc.; insomma, alle categorie dell'essere cosmico. Ma ora la vera realtà consiste nel comportamento dell'uomo in relazione a Dio; dunque in una cosa così immateriale, così incorporea che chiamarla spirituale, come la si chiamò, è già materializzarla inadeguatamente. Usando la nostra terminologia, il mondo cristiano si compone solo di Dio e dell'uomo -faccia a faccia, uniti in una relazione che si potrebbe dire puramente morale, se non bisognasse chiamarla meglio ultramorale»[27].

Il pensiero greco non ha le categorie per interpretare questa realtà non consistente nell'esser sostanza sussistente, ma nel vedersi come creatura. Essere creaturale significa costante riferimento a Dio, ovvero, come scriveva Sant'Agostino: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihilne omnino*.

Il Dio cristiano è così trascendente che l'uomo può arrivarvi solo a seguito di una rivelazione operata da Dio stesso:

> «L'idea di rivelazione, come l'idea di creazione, è un'assoluta novità di fronte a tutto l'ideario greco. Si noti il paradosso. Nella rivelazione non è il soggetto uomo che, con la sua attività, conosce l'oggetto Dio, ma al contrario è l'oggetto Dio che si fa conoscere, che fa sì che il soggetto lo conosca. Questo strano modo di conoscenza, in cui non è l'uomo che va a cercare la verità e a impadronirsene, ma al contrario la verità va a cercare l'uomo e si appropria di lui, lo inonda, lo penetra, lo attraversa, è la fede, la fede divina»[28].

Per Agostino non c'è altra conoscenza che questa; non c'è ragione umana, ma una costante illuminazione da parte di Dio.

Questi sono gli elementi essenziali del primo scenario cristiano, come lo ricostruisce Ortega. Ben presto, però, prende forma un altro scenario che cerca di moderare il carattere estremo del *credo ut intelligam* di Agostino:

> «Dio ci infonde una verità attraverso la fede, mette in noi la fede. Ma questa fede che ci viene da Dio deve essere assimilata, cioè intesa. Il contenuto della fede è la parola di Dio che arriva all'uomo, ma l'uomo deve comprendere questa parola. È indifferente che questa parola dica o no un mistero. Anche il mistero inesplicabile deve essere inteso per essere mistero. Io non mi spiego il quadrato rotondo, ma non me lo spiego appunto perché intendo ciò che significano queste parole. Per quanto sicura sia la tesi agostiniana che ogni verità ci viene da Dio, in questo processo di ricezione vi sarà un punto in cui non è più Dio che infonde la verità, ma è l'uomo che la fa sua, che la pensa, operando

---

[27] *ibid.,* 125.
[28] *ibid.,* 127.

> con le sue doti naturali. Sant'Agostino, nel suo fervore estremista, si preoccupava solo dell'origine, in fondo divina, della verità e non prestava attenzione a questo stadio della conoscenza in cui l'uomo non si limita a credere per l'autorità divina, ma discorre, intende, ragiona inevitabilmente per conto proprio»[29].

Questa è la nuova prospettiva, in cui si situa Sant'Anselmo con il suo *fides quaerens intellectum*:

> «Sia chiaro, non si tratta del fatto che l'uomo, una volta che Dio gli si è rivelato nella fede, pretenda di ricostruire tutto il contenuto della fede mediante il puro ragionamento umano, ottenuta la qual cosa potrebbe chiaramente prescindere dalla fede stessa. No. Si tratta del fatto che l'intelletto deve lavorare sulla fede, dentro la fede, per procurarle la sua peculiare illuminazione - in un certo senso deve operare come il reagente che rivela una lastra fotografica»[30].

Non si tratta di un cambiamento di poco conto: dal sentirsi puro nulla, l'uomo è passato a scoprire un suo compito positivo, che lo fa essere «qualcosa». Se prima era realtà «creaturale», ora si sente «realtà» creaturale, sottolineando il termine realtà. E questo non implica alcuna diminuzione di fede o perdita di religiosità. La rivelazione non esclude, anzi la richiede, una scienza che la studi: la teologia.

Poi, generazione dopo generazione, il ruolo della ragione cresce e si giunge a un terzo scenario. Siamo nel XIII secolo, il secolo di San Tommaso:

> «Il cristiano riconosce nella ragione puramente umana, rappresentata dai greci, specialmente da Aristotele, una potenza sostantiva, separata e indipendente dalla fede. Non si tratta più del fatto che l'intelligenza, illuminata da Dio, riopera sulla parola divina per chiarirla, come in Sant'Anselmo. Ormai l'intelligenza è un ordine separato e di per sé radicalmente distinto dalla fede. San Tommaso fissa rigorosamente le frontiere tra l'una e l'altra. C'è la fede cieca e c'è la ragione evidente. Questa vive di per sé, con le sue radici e i suoi principi propri, di fronte all'altra. All'interno della realtà assoluta, che è Dio, viene ritagliato uno spazio in cui la creatura, l'uomo, opera per conto suo. Io direi: si riconosce all'uomo uno statuto ed egli prende coscienza del suo potere e dei suoi diritti»[31].

San Tommaso riduce al minimo il territorio della fede e amplia al massimo quello della teologia. Compensa lo spazio assegnato alla scienza

---

[29] *ibid.,* 128.
[30] *ibid.,* 129.
[31] *ibid.,* 130.

teologica, propriamente umana, con la differenza di rango tra le verità di fede e i ragionamenti teologici. Per la sua epoca si trattava di un'innovazione radicale, che fu aspramente combattuta:

> «San Tommaso fu un tremendo umanista. Proclamò in modo superlativamente energico i diritti del razionalismo, il che vuol dire - non si giri intorno alla questione - che fece di Dio qualcosa di interno al mondo, in buona parte... Salvo alcuni attributi divini, tutto il resto che costituisce Dio è raggiungibile con la ragione. Nella stessa misura, dunque, Dio cessa di essere *exuperantissimus* e torna ad essere, come il Dio di Aristotele, un ingrediente del cosmo»[32].

Anche se la ragione divina è infinita, ha una struttura comune a quella umana, e la differenza riguarda piuttosto l'estensione: «La ragione umana coincide con una parte dell'essere divino che, in questa parte, è completamente trasparente al nostro pensiero, insomma è intelligibile»[33].

Il mutamento rispetto al primo scenario è evidente: «Dio non si sarà rimpicciolito, ma è indubbio che l'uomo si è ingrandito»[34]. E insieme all'uomo cresce anche l'interesse per il mondo, che viene riscoperto. Lo strumento di questa crescita di interessi è la ragione logica fondata sull'evidenza delle relazioni concettuali tra generi e specie:

> «È la vecchia ragione di Aristotele che si concretizza nel sillogismo. L'uomo non sospetta nessun'altra ragione. Gli è intelligibile solo ciò che ottiene attraverso l'inferenza sillogistica e questa suppone che nella realtà esistano le sostanze universali. Se non esistesse altro che uomini singoli - questo, quello, quell'altro - non si potrebbe ideare un sillogismo sufficiente, che deve partire sempre da un'affermazione vera sull'uomo in generale. Dunque, deve esistere in natura l'uomo in generale, ciò che fu chiamato l'*universale*»[35].

43. La svolta moderna

La stagione tomista è di breve durata. Bastano un paio di generazioni e si produce una tendenza generale del pensiero, incarnata soprattutto da Duns Scoto. Lo scotismo accusa il tomismo di aver paganizzato il cristianesimo e si propone di tornare alla pura ispirazione cristiana:

> «È falso - sostiene - che Dio consista anzitutto in ragione, in

---

[32] *ibidem*.
[33] *ibid.,* 131.
[34] *ibidem*.
[35] *ibidem*.

> intelligenza, e si comporti subordinandosi per forza al razionale e all'intelligibile. Questo equivale a rimpicciolire Dio e, inoltre, a negare la sua funzione più caratteristica: quella di costituire il principio dell'essere. Ogni essere è, perché Dio è. Ma Dio non "è" a seguito di nessuna cosa, causa, ragione o motivo. Dio non è perché è necessario che sia - questo significa sottomettere Dio a una necessità e imporgli il maggiore degli obblighi: quello di esistere. No; Dio esiste ed è ciò che è perché vuole, e basta. Solo così è veramente il principio di se stesso e del tutto. Insomma, Dio è volontà, pura volontà, previa a tutto, anche alla ragione. Dio avrebbe potuto non comportarsi razionalmente; avrebbe potuto anche non essere. Se ha preferito creare la ragione e anche sottomettersi ad essa, è semplicemente perché ha voluto; pertanto, l'esistenza della razionalità è un fatto, ma non un principio. Nel suo essere autentico, Dio è irrazionale e inintelligibile»[36].

Da qui il carattere illusorio della scienza teologica. Ma la ragione, ormai inutile per conoscere Dio, ha pur sempre davanti a sé un vasto campo d'azione nel mondo. Ed ecco che si forma un quinto scenario, che vede l'uomo vivere in un mondo doppio, metà divino e metà terreno. Per la parte terrena possiede uno strumento di indagine. E tuttavia, anche questo strumento gli si sfalda tra le mani: Guglielmo di Ockam dimostra che gli universali non esistono. Dire «l'uomo» è semplicemente una finzione, un'abbreviazione pratica per muoverci tra le cose singole. E di conseguenza, non esistendo in realtà l'universale, la vecchia logica sillogistica non serve per la conoscenza:

> «È la catastrofe dell'uomo medievale. Perduto davanti a Dio in un vago e consuetudinario fideismo, ora è perduto anche nel mondo delle cose... Il Dio irrazionale che comunica burocraticamente con gli uomini attraverso l'organizzazione ecclesiastica resta sullo sfondo del paesaggio vitale umano. D'altra parte, il fallimento della ragione logica è dovuto allo stesso acume dell'uomo, che l'ha dissolta con la sua analisi. Questi, dunque, resta con una strana fiducia in se stesso»[37].

Si apre allora una crisi che ha caratteri opposti a quella del I secolo. Il problema fondamentale non è più quello di fuggire il mondo, che anzi si trova in primo piano, ma quello di trovare uno strumento per indagarlo, una nuova forma di ragione. E la si troverà di lì a poco, con la scienza nuova di Galileo: è l'età moderna. Il Quattrocento è il secolo chiave per la comprensione della modernità:

> «Immaginiamo di essere nati intorno al 1400. Come ci si presenta l'affare del vivere? Crediamo nella religione cristiana, cioè crediamo

---

[36] *ibid.,* 132.
[37] *ibid.,* 133.

> che la nostra vita dipenda in definitiva da un essere infinito che esige da noi, durante il nostro breve transito su questo mondo, un determinato comportamento intellettuale e morale, ovvero dobbiamo pensare certe cose e compiere certi atti o ometterne altri. Il repertorio di ciò che dobbiamo pensare su Dio e di ciò che dobbiamo fare o omettere, non possiamo coprirlo per conto nostro e con i nostri mezzi. Non è questione di ragionamento. Dio lo ha rivelato alla Chiesa. I dogmi e i comandamenti sono assurdi, ma sono un fatto bruto di cui dobbiamo tenere conto. Tener conto di questi fatti irrazionali, accettarli quanto più ci sembrano assurdi: questo è la fede... Con i dogmi e i comandamenti non possiamo far altro che riconoscerli come si riconoscono i nudi fatti... In materia di fede - si presti bene attenzione - noi siamo positivisti»[38].

Abbiamo appreso da Ockam che il soprannaturale è irrazionale e lo stesso Ockam aveva sostenuto, con un discusso esempio, che Dio avrebbe potuto assumere la forma di un asino, non essendo egli condizionato da nulla: «Questo vuol dire che, salvo ciò che è contraddittorio, tutto, tutto è possibile, se si pensa in assoluto, ovvero che per l'esistenza dell'esistente, e per il suo essere come sembra essere, non c'è nessuna ragione assoluta. Ciò che chiamiamo natura... è pura contingenza»[39]. Per Ortega, questa consapevolezza dell'uomo del Quattrocento è la radice culturale della sua costante nota di malinconia: una sorta di precarietà esistenziale di sottofondo.

D'altra parte, se Dio poteva creare l'universo con un'altra struttura, questo significa che l'universo così come lo ha creato ha pur sempre una sua struttura, è *potentia ordinata*. Anche questo spinge verso un atteggiamento positivista: la struttura non si può conoscere altrimenti che guardando come è stato fatto il mondo. Si comincia a pensare che «è necessario spiegare le cose del mondo dall'interno di ciò che è mondano e separare radicalmente la fede e la ragione, questo mondo e l'altro. L'uomo comincia a vivere con partita doppia: non può più essere solo cristiano. Dio, proprio perché è Dio, non ci serve per muoverci nel mondo»[40]. Quest'ultimo appare un segreto molto attraente.

Ancora una volta, in via di principio, non si tratta di allontanarsi da Dio, ma di mettersi in una diversa relazione con Lui. Anche nel Quattrocento è vigente l'ideale della santità come forma di vita: consiste nel vivere questa vita come se fosse l'altra, prendendo qualunque cosa o fatto come mandati da Dio. «Il santo vive questa vita da Dio e di fronte a Dio, cioè partendo dal punto di vista divino va verso le cose e torna con esse a Dio. È un viaggio circolare di andata e ritorno a Dio»[41]. La santità assume ora la forma di un

---

[38] *ibid.,* 144.
[39] *ibid.,* 145.
[40] *ibid.,* 146.
[41] *ibidem*.

rapporto personale con Dio, tendente a disinteressarsi delle formule dogmatiche: la teologia dogmatica entra in crisi, e tornerà in auge solo con la Controriforma. Al posto della teologia si insedia un altro interesse: non tanto trovare la forma esatta per esprimere i concetti della rivelazione, quanto piuttosto imitare Cristo:

> «La vita consistente nell'imitare Cristo, 1) non si interessa se Dio è in questo modo o in quest'altro, nel suo essere, nel suo aldilà; 2) separa una sola persona della Trinità: Cristo; 3) non prende di Cristo ciò che ha di persona trinitaria, bensì quanto ha di uomo esemplare. Ecco con quale curioso *escamotage* siamo arrivati a una forma di religione in cui, se mi si intende bene, abbiamo secolarizzato il cristiano, sottolineando di Dio il suo unico aspetto umano intramondano. Si noti: non è che l'uomo esca fuori dal cristianesimo; è il contrario: l'uomo porta il cristianesimo al punto di vista e di azione umana. Perciò ho parlato di secolarizzazione»[42].

Il Quattrocento è un secolo di svolta. Per un buon tratto si continua a gravitare psicologicamente sul passato: si viene da un mondo fatto di assoluti e se ne sente la mancanza. Verso la metà del secolo nasce la prima generazione propriamente moderna: Fernando il Cattolico (1452), Leonardo (1452), Erasmo e Machiavelli (circa dieci anni dopo). Questa generazione sarà ancora attratta dall'ideale della riforma intesa come *re-formatio, restitutio, renasci, renovatio*: tutte parole correnti all'epoca per indicare un programma di ritorno all'antico. Solo con Bacone, e più radicalmente con Cartesio, la vita umana si orienterà decisamente verso il futuro.

---

[42] *ibid.,* 147.

CAPITOLO XII

L'ASSENTE

44. L'essere insufficiente

Con il nome di Cartesio il cerchio si chiude. Si è un po' giocato con l'idea del libro non scritto di Ortega, in parte pensando al progettato *Aurora de la razón histórica* e in parte pensando a un'idea di Comte, che lo stesso Ortega ha ricordato: la filosofia che presiederà l'avvenire sarà quella che avrà dato una spiegazione e un senso a tutto il passato. Il minimo che si possa dire, restando in termini criticamente accettabili, si racchiude in pochi punti.

1) Ortega era fermamente e motivatamente convinto che la ragione storica fosse una forma nuova e più completa di ragione, il che significa di teoria, di ipotesi argomentate e costruite conformemente a un metodo. Già questo basterebbe a separare il pensatore spagnolo dal pragmatismo, cui è stato spesso accostato per via di assonanze esteriori prima che per una coincidenza nei temi e nelle tesi. Il rifiuto degli schemi astratti è certamente un punto che Ortega condivide con James, ma anche con decine di pensatori: è una credenza filosofica epocale.

Ciò che separa Ortega dal pragmatismo è il carattere metafisico della sua filosofia e in particolare: l'irrinunciabilità ai principi primi del filosofare, l'impossibilità di trascurare il significato ultimo delle cose e il carattere interpretativo del cosiddetto fatto. I fatti non sono il dato previo, ma un'interpretazione. Poi è diversa la concezione della verità. Forse è solo una versione caricaturale del pragmatismo quella secondo cui la verità di una affermazione è dimostrata dall'utilità che i suoi esiti hanno per noi. Ma certamente è vero che la verità deve servire a qualcosa: serve appunto per vivere e non per il pensare fine a se stesso. Tuttavia, ciò che pensiamo è, per Ortega, teoria e non verità indiscutibile. Se la realtà conferma la teoria, o non la smentisce, questa non è una dimostrazione della verità della teoria stessa, ma semplicemente la constatazione che la spiegazione teorica non incontra contraddizioni evidenti. Il che non toglie che siano possibili altre spiegazioni teoriche, parimenti non contraddette dalla realtà. Ricorrere a una teoria per la nostra utilità pratica, non significa renderla più vera di altre, che ci risultano scomode.

2) La ragione storica si subordina ai fatti; non pretende a priori che il reale abbia la struttura richiesta dalla logica. Piuttosto, ignora a priori quale sia la struttura del reale. Solo sa che il reale, comunque sia, si affaccia dentro l'ambito della vita personale e che ho necessità di interpretarlo. Tutte

le elaborazioni concettuali sono interpretazioni con cui cerchiamo di chiarire il mistero primario, e dunque sono interpretazioni «seconde» rispetto a ciò che il mondo ci è primariamente.

3) Tuttavia, la ragione storica non è «storica» perché racconta una storia, ma perché tiene conto della costitutiva storicità dell'umano, quindi del cambiamento. Per questo, e solo di conseguenza, la ragione storica si struttura in racconto. Ma il racconto serve a capire e illuminare le trasformazioni; pertanto, non è solo una storia, ma una «ragione» storica. Come tale, ingloba la logica, che è un ingrediente del reale, ma non ne fa l'elemento principe. Il reale richiede uno strumento di analisi capace di spiegare sia ciò che esso ha di logico sia ciò che ha di illogico. Ortega non si ascrive al razionalismo né all'irrazionalismo, ma critica l'uno e l'altro quando cercano di escludersi a vicenda. La critica si radicalizza e si completa nell'attacco alla concezione sostanzialista dell'essere. Ma è sempre una critica con una contropartita positiva: l'idea di una nuova metafisica centrata sul progetto vitale o vocazione. La vocazione non è un concetto astratto costruito dalla teoresi, ma è, per Ortega, un elemento reale, un punto apparentemente paradossale, in cui l'umano e il divino sembrano toccarsi senza confondersi.

All'idea dell'essere come realtà sufficiente, poggiante su se stesa, viene opposta l'idea di una realtà indigente, non sufficiente a se stessa, e anzi tale da rinviare continuamente a un'alterità che la fa essere e da cui dipende. Il concetto di essere è un'elaborazione dell'uomo che presuppone la realtà. Orbene, la realtà non è rispecchiata adeguatamente dal concetto di essere. Attorno a questo punto si articolano vari elementi:

a) l'essere-dipendente è la caratteristica ontologica radicale dell'universo;

b) questo significa che l'universo ha un essere *dato*, ricevuto, nel modo in cui gli è stato dato e lo ha ricevuto, con tutte le sue note caratteristiche. Mancando la sufficienza ontologica teorizzata dal pensiero greco, non possiamo astrarre «un» essere in genere, ma abbiamo «gli» esseri nella loro molteplicità.

c) Gli esseri, che sono tutti dati e dipendenti dal loro fondamento, costituiscono tuttavia «una» realtà e, per quanto riguarda l'ordine della conoscenza, compaiono tutti radicati nella mia vita. Qui mi appaiono come «ciò con cui ho a che fare», in quell'unità drammatica di io e circostanza - o mondo - che è la realtà radicale.

d) Ma, con un eccellente pensiero antinomico, il mondo è contemporaneamente una parte di me e l'altro da me, un altro che mi ostacola e mi rivela la mia insufficienza. Il progetto vitale subisce la resistenza della circostanza, prima tra tutti la resistenza del mio corpo: la morte.

e) Il progetto vitale non è un'idea tra le tante, ma il mio «essere», un essere anch'esso dato e trovato. Però, trovando la mia autenticità, trovo anche il fondamento del mio essere, fondamento che è lo stesso di tutti gli altri esseri.

f) Dunque, nell'autenticità gli esseri acquistano la loro fisionomia propria e, in via di principio, si apre la possibilità di comprenderne il significato: non sul piano esistenziale, relativo, ma sul piano metafisico. Nello stesso

tempo, il fatto che le realtà abbiano un essere *dato*, significa che comunque sono, pur nella costitutiva insufficienza ontologica. Perciò il loro essere reali permette la scienza, non come surrogato della metafisica, ma come disciplina che ha un suo statuto chiaro e autonomo, un ambito «secondo» rispetto a quello primario dell'incontro tra io e circostanza.

Credo che questa linea di pensiero sia sostanzialmente originale dentro la filosofia contemporanea, e in particolare ritengo che Ortega diverga profondamente da Heidegger. Il *Dasein* e la realtà radicale mi appaiono molto diversi, e se è vero che entrambi sono una chiave di lettura del mondo - per così dire-, è anche vero che questa chiave è usata per leggere aspetti diversi della realtà. La vita umana è una realtà prima, analizzata in una filosofia prima, e che si svela aperta al fondamento, di cui ha una conoscenza diretta nell'esperienza dell'autenticità. Così, in un certo senso, Ortega non resta chiuso dentro la realtà radicale: da un lato questa contiene l'universo intero, e dall'altro sfocia nel fondamento, senza che il carattere di radicalità venga mai meno.

45. La fenomenologia

Resta da analizzare, come ultimo punto, la critica orteghiana alla fenomenologia, alla quale si è fatta allusione in diverse occasioni. Nel *Prólogo para alemanes*, scritto nel 1934 in vista di una traduzione tedesca poi non più pubblicata in segno di protesta contro il nazismo, Ortega racconta i suoi legami con la cultura tedesca e parla estesamente della fenomenologia:

> «Ho studiato a Lipsia e a Berlino. Ho studiato a fondo, freneticamente, senza riserve né risparmio di sforzi... Con Nicolai Hartman, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth, ho discusso su Kant e su Parmenide - molte volte, a mezzanotte, in passeggiate sulla strada innevata che finivano accanto al passaggio a livello, incrociando mostruoso l'espresso di Berlino, le cui luci rosse insanguinavano per un momento la neve intatta. Poi ho continuato anni e anni, immerso nella scienza tedesca fin quasi ad affogare»[1].

Ortega dice che c'è molto della cultura francese nel suo retroterra culturale, ma la sua preparazione nella cultura tedesca era superiore. Gli studi in Germania furono soprattutto un impatto con la modernità filosofica e in particolare con Kant:

> «Marburgo era il borgo del neokantismo. Si viveva dentro la filosofia neokantiana come in una cittadella assediata, in un perpetuo allerta.

[1] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, in O. C. VIII, 11-58, part. 20.

> Tutto, intorno, era sentito come un nemico mortale: i positivisti, gli psicologisti, Fichte, Schelling, Hegel. Li si considerava così ostili che non li si leggeva. A Marburgo si leggeva solo Kant e, previamente tradotti al kantismo, Platone, Descartes, Leibniz... Il governatore della cittadella, Cohen, era una mente possente»[2].

L'idealismo trascendentale di Hegel - racconta Ortega - era sfociato in una catastrofe della filosofia; così, per una necessità ineluttabile, le generazioni nate tra il 1840 e il 1885 tornarono ai classici per imparare nuovamente la tecnica del pensiero. Fu il neokantismo a spingere verso questo ritorno. Tuttavia, esso fu preceduto da una generazione intellettuale nata intorno al 1830, che avrebbe avuto una notevole influenza sui pensatori posteriori grazie a Brentano (nato nel 1838), Dilthey (1833), Wundt (1832), Teichmüller (1832), Sigward (1830). Si tratta di personaggi dal diverso orientamento, ma che coincidono su alcuni temi essenziali: sono antikantiani; nella loro visione teoretica tendono ad affermare il primato del tutto rispetto alle parti che lo costituiscono; affermano che l'attività precede la cosa; che il dinamismo e l'attività sono dati di fatto e non supposizioni; sono anti-intellettuali; considerano lo psichico come la realtà di riferimento, a partire dalla quale si costruisce la teoria - cioè prendono la psicologia come disciplina base della filosofia e propugnano la necessità che la psicologia stessa si organizzi come scienza.

Questa generazione intellettuale fu scoperta solo in un secondo momento dal gruppo di pensatori che, con Ortega, studiava a Marburgo intorno al 1911. Anche in questo gruppo si erano manifestate delle convergenze: l'impegno a sottomettere l'idea a ciò che si presenta come realtà, senza aggiunte né ridondanze; l'abbandono dell'idealismo. «Com'è strana la condizione umana! - commenta Ortega - Abbandonare l'idealismo è senza discussione la cosa più grave, più radicale che l'uomo europeo possa fare oggi. In confronto, tutto il resto è un aneddoto. Con l'idealismo non si abbandona solo uno spazio, ma un intero tempo: l'"Età Moderna"»[3].

Per abbandonare il continente idealista, procedendo in avanti, verso una terra ignota, le nuove generazioni avevano a disposizione uno strumento nuovo: la fenomenologia di Husserl. Orbene, come esigenza di fondo, la fenomenologia tende a superare la filosofia moderna: è la parola alle cose, in un atteggiamento di ascolto privo di preconcetti, che si astiene deliberatamente da ogni tentativo di costruire l'oggetto del pensiero. Ma lo stesso Husserl non si attenne a questa divisa intellettuale, e il suo pensiero fu letto come una ricaduta nell'idealismo: i giovani pensatori di Marburgo non si arruolarono nella scuola fenomenologica ma, accettandone in parte il metodo, cercarono altre rotte intellettuali. «La fenomenologia, per la sua stessa consistenza, è incapace di arrivare a una forma o figura sistematica. Il suo valore inestimabile è nella "struttura fine" di tessuti carnosi che può

---

[2] *ibid.,* 27.
[3] *ibid.,* 41.

offrire all'architettura di un sistema. Perciò la fenomenologia non fu per noi una filosofia, fu... una fortuna»[4]. Sopra la volontà di analisi si ergeva la volontà di sistema.

La critica orteghiana alla fenomenologia prende di mira il carattere *moderno* che essa assume nel pensiero di Husserl. Husserl è, per Ortega, il vero canto del cigno della modernità:

> «Come si vede, ventun anni fa mi ritrovai indubbiamente installato in qualcosa di simile a ciò che in Germania è stato scoperto recentemente con il nome - a mio giudizio erroneo e arbitrario - di "filosofia dell'esistenza". Come vi giunsi? Non è questo il momento opportuno per esporlo. Se la rotta verso la nuova intuizione mi fosse stata suggerita da una qualche influenza personale, sarebbe facile da formulare. Basterebbe citare qualche nome. Ma oggi tutto il mondo sa che all'idea della vita come realtà radicale si poteva arrivare, per influenza esterna, solo attraverso due pensatori: Dilthey e Kierkegaard. Orbene, né io né alcun altro in Germania - salvo *al massimo* i suoi discepoli personali - sospettavamo nel 1913, e nemmeno molto tempo dopo, che in Dilthey esistesse propriamente una filosofia della vita. Al contrario, Dilthey rappresentava la convinzione che non si potesse avere una filosofia... In quanto a Kierkegaard, non ho potuto leggerlo né allora né poi. Benché io possieda grandi fauci da lettore e ingurgiti impavidamente le materie più ingrate, sono incapace di assorbire un libro di Kierkegaard. Il suo stile mi fa star male alla quinta pagina»[5].

Ortega afferma di aver maturato la sua idea della realtà radicale attraverso una riflessione originale, in particolare affrontando il problema della realtà, sul quale la fenomenologia si infrange. Infatti, per Ortega, paradossalmente Husserl - sotto il motto del ritorno alle cose stesse - compie una colossale derealizzazione del reale, contemporaneamente a un'indebita oggettivazione della coscienza. In Husserl, «la *realtà assoluta*, che è la "coscienza pura", *derealizza* quanto c'è in essa e lo converte in puro oggetto, in puro aspetto. La coscienza pura, "*Bewusstsein von*", rende il mondo uno spettro, lo trasforma in mero *significato*. E poiché il *significato* esaurisce tutta la sua consistenza nell'essere inteso, fa consistere la realtà in pura *intelligibilità*»[6]. Occorre chiedersi se la coscienza pura sia veramente un dato di partenza, un dato radicale che si impone al filosofo:

> «La risposta non dà adito a dubbi: questa coscienza pura, questo puro vissuto, *deve essere* ottenuta mediante una "manipolazione" del filosofo, chiamata "riduzione fenomenologica". Già questo è grave, grave come ciò che è accaduto al fisico quando ha voluto osservare

---

[4] *ibid.,* 42.
[5] *ibid.,* 45.
[6] *ibid.,* 48.

> l'interno dell'atomo: che nell'osservarlo entra nell'atomo, vi interviene e lo modifica. Invece di *trovare* una realtà, la fabbrica. Così il fenomenologo. Ciò che egli *veramente* trova è la "coscienza primaria", "irriflessa", "ingenua", in cui l'uomo *crede* ciò che pensa, vuole effettivamente, e sente un mal di denti che duole senz'altra riduzione possibile che l'aspirina o l'estrazione»[7].

Insomma, i punti di partenza della fenomenologia non sono dati radicali e indubitabili, ma sono stati costruiti teoreticamente, sono interpretazioni confutabili. *Sentire* il mal di denti è il dato iniziale; l'operazione di riduzione fenomenologica compiuta su questo dato è invece un'ipotesi discutibile: un conto è il dolore causato dal dente, un altro è l'atto deliberato con cui mi rendo conto che il dente duole:

> «Orbene, mentre si sta compiendo questo atto di "coscienza primaria" [=mentre il dente duole], tale atto non si rende conto di se stesso, non esiste per sé [=come atto di coscienza in cui ci rendiamo conto del dolore del dente: vale a dire che non pensiamo con freddo distacco che "ora sono cosciente del fatto che il dente mi duole"]. Questo significa che la coscienza primaria di rigore non è coscienza. Questo concetto è una falsa denominazione di ciò che *c'è* quando vivo in modo primario, cioè senza *ulteriore* riflessione. L'unica cosa che allora *c'è* sono io e sono le cose di ogni genere che mi circondano - minerali, persone, triangoli, idee: ma accanto e oltre a tutto questo non c'è la "coscienza". Perché *ci sia* coscienza, è necessario che io cessi di vivere in modo attuale e primario ciò che stavo vivendo [=il mal di denti] e, volgendo indietro l'attenzione, ricordi ciò che immediatamente prima mi era capitato»[8].

Ad esempio: si sente un colpo improvviso e si fa un sussulto involontario; questa è un'esperienza primaria. *Poi* c'è la consapevolezza di aver sentito il colpo e di aver reagito con un sussulto; ma l'atto di coscienza con cui mi rendo conto di aver sentito il colpo è un atto diverso, in un momento diverso, da quello in cui avviene il sentire effettivo. Per quanto si tratti di tempi minimi, rendersi conto di aver già sussultato è possibile grazie al ricordo:

> «Questo ricordo non è altro che la conservazione di ciò che *c'era* prima, pertanto un uomo reale a cui realmente è accaduto di essere circondato da certe cose reali. Ma tutto questo è ora ricordo e nient'altro. Vale a dire che io ora mi trovo in una nuova situazione: ciò che *c'è* ora è un uomo, lo stesso di prima, io, che deve avere a che fare con una cosa come le precedenti, ma di una nuova specie, cioè con un

---

[7] *ibidem.*
[8] *ibid.,* 49.

> ricordo. Il quale ricorda una realtà passata. Questa realtà passata, chiaramente, non è ora realtà. La realtà ora è il suo ricordo, ed è questa che possiamo chiamare "coscienza". Perché ora *c'è* la coscienza nel mondo, come prima c'erano minerali, persone, triangoli. Ma beninteso, questa nuova situazione, consistente nel trovarmi con la *cosa* "coscienza", che è il ricordare, o più in generale "riflessione", non è essa stessa coscienza [=pura], ma è esattamente tanto ingenua, primaria e irriflessa quanto la situazione iniziale. Io continuo a essere un uomo reale che trova davanti a sé, pertanto *nel mondo*, la realtà "coscienza"»[9].

Il richiamo al principio di indeterminazione di Heisenberg è eloquente: quando il fenomenologo va ad osservare l'atto di coscienza primaria, con un atto di coscienza pura, ciò che realmente osserva è una *cosa*, con un atto di coscienza primaria. La riflessione trasforma il rendersi conto in una *cosa*: dunque non osserva l'atto reale della coscienza mentre si sta rendendo conto, ma osserva il ricordo dell'essersi resi conto, senza alcuna modificazione dello *stato di coscienza* dell'osservatore. Con la realtà "coscienza", trovata nel mondo, posso fare molte cose,

> «ma una cosa non posso fare: essa conserva la realtà che aveva prima, e non posso *ora* modificare quella realtà che è stata, né correggerla o "sospenderla". Quella realtà, per il fatto di esser tale, è ormai irrevocabile. L'unica cosa che può accadere è che, in virtù di qualche motivo, si formi in me l'*opinione* che quella realtà precedente era un'allucinazione o un qualunque altro tipo di errore. Ma è chiaro che questo non *disfa* la realtà anteriore, non la derealizza né la sospende. Come potrà essere derealizzato *ora* ciò che ora non è realtà?»[10].

La pretesa di questa derealizzazione trasforma la fenomenologia husserliana in una forma di idealismo, ma «perché *l'idealismo* avesse senso, sarebbe necessario che un "atto di coscienza" fosse capace di riflessione su se stesso e non solo su un *altro* atto di coscienza»[11].

46. L'assente

L'analisi della fenomenologia svela che il vero errore dell'idealismo è consistito nel convertire la realtà in coscienza. L'idealismo «parte infatti da un "atto della coscienza primaria e ingenua". Ma questa, di per sé, non è la coscienza, bensì la realtà stessa, il mal di denti mentre mi duole, l'uomo

---

[9] *ibidem.*
[10] *ibidem.*
[11] *ibid.,* 50.

realmente nel mondo reale. L'idealista presuppone la realtà e parte da essa, ma poi, da un'*altra* realtà, qualifica la prima come *mera coscienza*. Ma naturalmente questa è solo un'opinione *su* quella realtà irremovibile»[12]. In questo modo, la realtà viene sacrificata in nome di un'ipotesi inverificabile.

Il dato primario, il principio da cui partire è la coesistenza dell'io e delle cose, l'io-circostanza:

> «La coesistenza della mia persona con le cose non consiste nel fatto che questa carta su cui scrivo e questa sedia su cui siedo siano oggetti per me, ma nel fatto che, prima di essermi oggetti, questa carta *mi è* carta e questa sedia *mi è* sedia. Viceversa, le cose non sarebbero ciò che ciascuna di esse è, se io non *gli fossi* colui che sono, cioè colui che necessita di scrivere, colui che si siede, ecc. La coesistenza, dunque, non significa uno statico giacere, mio e del mondo, l'uno accanto all'altro ed entrambi in un ambito ontologico neutro; piuttosto, questo ambito ontologico - l'esistenza sia della mia persona sia delle cose - è costituito dal puro e mutuo dinamismo di un accadere. A me accadono le cose, come io accado a loro, e né loro né io abbiamo altra realtà primaria che quella determinata in questo reciproco accadimento»[13].

La vecchia idea dell'essere, comunque inteso, deve ridursi a puro accadere, *acontecer*, a qualcosa che capita, *algo que pasa*, un puro *dramma*.

Non si tratta solo del fatto che ognuno è colui che gli è toccato in sorte di essere: ricco o povero, bianco o nero, timido o estroverso... Prima ancora di questo, a ciascuno capita *di essere*. Gli tocca in sorte di essere, e di conseguenza siamo. Non ci siamo dati noi, da soli, la vita o l'essere, ed esistiamo, noi e le cose, perché così ci è capitato, *in un assoluto accaderci*:

> «All'uomo *capita* [*pasa*] *assolutamente* qualcosa, cioè essere - essere, e non solo pensare che è - esistere fuori dal pensiero, in un *metafisico* esilio da se stesso, consegnato [*entregado*] all'essenziale straniero che è l'universo. L'uomo non è *res cogitans*, ma *res dramatica*. Non esiste perché pensa, ma al contrario pensa perché esiste»[14].

In altri termini, l'esistenza è un dono, qualcosa che ci è stato consegnato o *dato*, il che vale per qualunque realtà esistente. Perciò, il fatto stupefacente della mia vita è lo stupore per il reale come tale, per il fatto che esiste la realtà, pur non possedendo essa il fondamento intrinseco per la sua esistenza. Contrariamente alla strada seguita da Husserl, non bisogna fabbricare una realtà nuova - la coscienza pura:

> «Bisogna procedere al contrario: nel momento di partire in cerca di ciò

---

[12] *ibidem.*
[13] *ibid.,* 51.
[14] *ibid*., 52.

> che *veramente* c'è, ovvero realtà radicale, fermarsi, non agire in avanti, non fare un *nuovo* passo intellettuale, ma al contrario rendersi conto che ciò che veramente c'è è questo: un uomo che cerca la realtà pura, il dato. Pertanto, non qualcosa di nuovo, che non era già lì e che richiede manipolazioni di "riduzione" per essere ottenuto, di rigore: forgiato, bensì qualcosa che *c'è già* nel cominciare a pensare filosoficamente, vale a dire questo proponimento filosofico e tutte le motivazioni ad esso precedenti, tutto ciò che spinge quest'uomo ad essere filosofo; insomma, *la vita* nella sua incoercibile e insuperabile spontaneità e ingenuità»[15].

Il dato di partenza è il mondo reale. Non un mondo che è reale perché in qualche modo partecipa di un'*altra* realtà che non è data qui e ora, bensì questo mondo che è qui. Non un mondo che può essere analizzato solo con una scissione, una duplicazione tra questo mondo e l'altro, ma ciò che è qui perché gli è capitato di essere, gli è toccato in sorte di «essere qui» e di «essere così». Al reale è capitato di esistere, gli è capitato di essermi mondo, e gli sono toccato io.

Abbiamo visto che tutte le filosofie coincidono nel pensare *due mondi*, uno di immediata percezione e l'altro occulto, ma che sarebbe la verità del primo. Orbene, per Ortega, questa separazione è sbagliata, è una fuga dal reale, perché non esiste altro mondo che questo. Ma questo mondo esiste con tutto il suo mistero e il suo carattere drammatico:

> «*L'errore più inveterato* è stato credere che la filosofia abbia necessità di scoprire una realtà *nuova* che appare solo sotto la sua ottica corporativa, *quando invece il carattere della realtà, di contro al pensiero, consiste precisamente nello stare già lì, anticipatamente, nel precedere il pensiero*»[16].

Non esistono due mondi. C'è solo questo reale, con il carattere primario della sua insufficienza ontologica. L'aver avuto in sorte di esistere significa un buco, un vuoto, che finora la filosofia ha cercato di riempire con concetti e teorie. Il difetto di queste teorie è stato duplice. Da un lato, esse non hanno colmato il vuoto; dall'altro hanno spostato l'attenzione verso un'altra realtà, e non hanno parlato di questa: l'ente, la coscienza, l'essere, sono concetti che non hanno scalfito il mistero del reale. Orbene, questo mistero non trova soluzione col semplice dire che non esiste un altro mondo. Ma negare l'altro mondo significa formulare il problema in termini nuovi. È come dire che, nella pratica del dubbio sistematico, ciò che riesce a imporsi come dato indubitabile non è un pensiero nostro, un'idea che costruiamo come ne costruiamo tante, ma è questa stessa realtà con il suo buco metafisico. E questa è appunto la riforma orteghiana della filosofia. Non è la soluzione di

---

[15] *ibidem*.
[16] *ibid.,* 53.

tutti i problemi: *riforma della filosofia* significa che comincia un altro modo di filosofare.

Si è visto che, dopo aver esaurito tutto ciò che possiamo fare con le cose, dopo aver esaurito tutto ciò che le cose mi sono, rimane un altro fare, del tutto particolare, consistente nel non fare niente con esse, nel lasciarle essere come sono e nel contemplarle. In questa particolare attività, che è la *theoria*, le cose *mi sono* problema: il mistero del loro esserci. I greci lo risolsero con l'idea che esse sussistessero di per sé, che poggiassero sull'essere, che fossero gli *enti*. L'ente, in fondo, è il velo con cui si è tentato di coprire il buco della loro insufficienza metafisica. Se ora togliamo questo velo, e scopriamo nuovamente il buco, cosa mai *c'è* in questo buco che possa risolvere il mistero dell'esistenza del reale?

Ebbene, nel buco *c'è* semplicemente *l'assente*. Forse sarebbe il caso di scrivere Assente, con maiuscola, perché in Ortega, come si è visto, «assente» è l'attributo più rigoroso, e persino fenomenologico, che si possa attribuire a Dio: è la tessera mancante del mosaico, ciò che percepiamo solo ricostruendo la linea del buco. Ma questo Dio è anche fondamento. Ora diventa chiara l'eccellente formulazione antinomica di Dio presente con la sua assenza: non mirava ad allettare il lettore con un'immagine in più, ma formulava rigorosamente un problema di filosofia prima. Se essere è qualcosa che mi capita, e Dio è fondamento, al tempo stesso io sono ontologicamente insufficiente mentre Dio è *quoad nos* l'assente. Allora «assente» è il contrario esatto di «ente». Ente, participio presente neutro singolare, significa ciò che è qui. Assente è esattamente: il non essente qui. Non l'essere del mondo, ma il «non essere del mondo». Alla radice degli esseri non abbiamo un «ciò», la cui caratteristica sarebbe quella di rendere apparente questo mondo, ma un «non essere mondo», pur essendone l'*arkhé*. È la divinità, totalmente eterogenea, sentita come mancante ma anche come artefice di un processo creatore che fa essere questa realtà in cui viviamo - che è la sola realtà esistente. E proprio perché mi è toccato in sorte di essere grazie a un suo insondabile decreto, vivere la mia autenticità, essere me stesso, realizzare la mia vocazione, sono un'esperienza vera, benché limitata, di questo Altro che è Dio.

BIBLIOGRAFIA

a) Opere di Ortega

J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, O. C. IX, 345-435.
Id., *La filosofía de la historia de Hegel y la Historiología*, O. C. IV, 521-541.
Id., *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza, Madrid 1986.
Id., *Adán en el Paraíso*, O. C. I, 473-492.
Id., *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgía y demiurgía*, O. C. V, 517-547.
Id., *Comentario al Banquete de Platón*, O. C. IX, 747-784.
Id., *Conversación en el golf o la idea del dharma*, O. C. II, 403-409.
Id., *Del imperio romano*, O. C. VI, 53-107.
Id., *Democracia morbosa*, O. C. II, 135-140.
Id., *Dios a la vista*, O. C. II, 493-496.
Id., *El hombre y la gente*, O. C. VII, 71-269.
Id., *Lo que más falta hace hoy*, O. C. V, 237-241.
Id., *El intelectual y el otro*, O. C. V, 509-516.
Id., *El Quijote en la escuela*, O. C. II, 275-307.
Id., *El sentido histórico de las teorías de Einstein*, O. C. III, 231-242.
Id., *El tema de nuestro tiempo*, O. C. III, 141-230.
Id., *Ensimismamiento y alteración,* O. C. V, 289-313.
Id., *España invertebrada*, O. C. III, 35-128.
Id., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, O. C. VI, 165-214.
Id., *Historia como sistema,* O. C. VI, 13-50.
Id., *No ser hombre de partido*, O. C. IV, 75-83.
Id., *Idea del teatro, una abreviatura*, O. C. VII, 439-501.
Id., *Ideas sobre Pío Baroja*, O. C. II, 69-125.
Id., *Introducción a una estimativa*, O. C. VI, 315-335.
Id., *La guerra, los pueblos y los dioses*, O. C. I, 412-416.
Id., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O. C. VIII, 63-323.
Id., *Meditación de la técnica,* O. C. V, 315-375.
Id., *Meditaciones del Quijote*, O. C. I, 311-400.
Id., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid 1984.
Id., *Mirabeau, el político*, O. C. III, 601-637.
Id., *Misión del bibliotecario*, O. C. V, 204-234.
Id., *Muerte y resurrección*, O. C. II, 149-154.
Id., *Nada moderno y muy siglo XX*, O. C. II, 22-24.
Id., *Ni vitalismo ni racionalismo*, O. C. III, 270-281.
Id., *Notas del vago estío*, O. C. II, 413-449.
Id., *Pedagogía social como programa político*, O. C. I, 503-521.
Id., *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O. C. IV, 395-420.
Id., *Prólogo a una edición de sus obras*, O. C. VI, 342-354.
Id., *Prólogo para alemanes*, O. C. VIII, 11-58.
Id., *Prólogo para franceses* [inserito *La rebelión de las masas*], O. C. IV, 113-139 .
Id., *La rebelión de las masas* , O. C. IV, 111-310.
Id., *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, O. C. II, 577-594.
Id., *Sobre la leyenda de Goya*, O. C. VII, 537-563.
Id., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983.
Id., *Sobre las carreras*, O. C. V, 167-183.

Id., *Sobre un Goethe bicentenario*, O. C. IX, 551-571.
Id., *Temas de viaje*, O. C. II, 365-383.
Id., *Un capítulo sobre la cuestión de como muere una creencia*, O. C. IX, 707-725.
Id., *Una interpretación de la historia universal*, O. C. IX, 9-242.
Id., *Verdad y perspectiva*, O. C. II, 15-21.
Id., *Vieja y nueva política*, O. C. I, 267-308.
Id., *Vitalidad, alma, espíritu*, O. C. II, 451-480.
Id., *Vives*, O. C. V, 493-507.
Id., *¿Qué es filosofía?* O. C. VII, 275-438.
Id., *Ideas y creencias*, O. C. V, 377-409.

b) Studi

G. FERRACUTI, «Unamuno, il ribelle», AA. VV., *Saggi di lingua e letteratura*, Università degli Studi, Perugia 1986, 167-203.
Id., *L'anomalia della cultura spagnola*, «Parsifal», n. 20, 1987, 41-45.
J. FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona1973, (prima ediz. in inglese, nel 1952; poi ampliato in *Obras selectas*, Revista de Occidente, Madrid 1967, 2 voll.).
J. GAOS, *Ortega y Heidegger*, «Palabra y Hombre», (Xalapa, México), 1961, V, 403-440.
P. GARAGORRI, «La generación como concepto historiológico en la teoría de Ortega», *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Taurus, Madrid 1965, 61-77.
Id., *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985.
Id., *Ortega, una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid1958, poi in: *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid 1970, 9-144.
Id., «El radicalismo en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Relecciones y disputaciones orteguianas*, cit., 21-43.
N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Ortega y el primer Heidegger*, «Gregorianum», 1975, LVI, 89-138.
Id., *Ortega y el segundo Heidegger*, *ibid*., 1975, LVI, 733-762.
Id., *Ortega y Heidegger: postrera valutación mutua*, «Miscelánea Comillas» (Santander) 1976, LXIV, 5-38.
M. HEIDEGGER, *Encuentros con Ortega y Gasset*, «Clavileño», 1956, n. 39, 1-2.
J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid 1957.
JUAN LÓPEZ MORILLA, *El krausismo español - Perfil de una aventura intelectual*, F.C.E., Mexico 1980.
R. DE MAEZTU, «Don Quijote o el amor», *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Espasa-Calpe, Madrid 1967, 19-68.
J. MARÍAS, «El hombre y la gente. La teoría de la vida social en Ortega», *La escuela de Madrid*, testo citato dalla edizione delle *Obras* di Marías, Revista de Occidente, Madrid 1969, vol. V, 219-529, 447-458.
Id., «Ortega y la idea de la razón vital», *La Escuela de Madrid*, cit., 329-369.
Id., «Vieja y nueva política. El origen de la sociología de Ortega», *La escuela de Madrid*, cit., 411-445.
Id., *La retracción a España del europeo Ortega (Hace sesenta años)*, *Obras*, cit., vol. IX, 619-632.
Id., *Ortega. Circunstancia y vocación* (1960), *Obras*, cit., vol. IX, 168-598.
Id., «Vida y razón en la filosofía de Ortega», *La escuela de Madrid,* cit., 371-398.
Id., *El lugar del peligro (una cuestión disputada en torno a Ortega)*, *Obras*, cit., IX, 143-166.
Id., *Ortega y tres antípodas (un ejemplo de intriga intelectual)*, *Obras*, cit., vol. IX, 19-141.
NELSON R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid 1979.
M. DE UNAMUNO, *La hermandad futura*, *Obras Completas*, Aguado, Madrid 1958, vol. X, 406-409.
Id., *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1958, vol. I, 69-336.
Id., *Ganivet y yo*, *Obras completas*, cit., vol. X, 170-178.

Id., *Sobre el cultivo de la demótica*, *Obras completas*, cit., vol. VIII, 473-492.
F. VELA, «Evocación de Ortega», *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 11-36.
Id., «La fantasía en la filosofía de Ortega», *Ortega y los existencialismos*, cit., 81-129.
Id., «La idea de principio en Leibniz», *Ortega y los esistencialismos*, cit., 131-145.

Indice

Introduzione: Ortega nella circostanza europea 5

Gli esordi 20

1. Amore intellettuale. 2. Dalla circostanza al mondo. 3. Nuova teoria del concetto. 4. Intorno alle *'Meditaciones'*.

Verità e storia 46

5. Alla scoperta del tema della vita. 6. Razionalismo e relativismo. 7. La prospettiva come carattere ontologico. 8. Vita e razionalismo.

La vita come realtà radicale 67

9. La realtà radicale. 10. il metodo teorico. 11. Il dubbio sistematico. 12. La svolta.

L'uomo, animale innaturale 86

13. La struttura della persona. 14. Meditazione e creatività. 15.La libertà inevitabile.

Vocazione e esperienza del sacro 104

16. Il fare metafisico. 17. Metafisica della vocazione.

Tradizione, storia, ragione storica 118

18. Vocazione e metafisica della storia. 19. Scienza e realtà storiche. 20. La struttura teandrica della storia. 21. Idee e credenze.

Persone e società 153

22. Società personalista e comunitaria. 23. La nuova idea dell'aristocrazia. 24. Omogeneizzazione delle culture e perdita di identità. 25. La ribellione delle masse. 26. I fatti sociali.

Il paradigma della storia 187

27. Roma come paradigma. 28. Un'interpretazione della storia

universale. 29 Rex e imperator. 30. Legittimità e illegittimità. 31. La modernità romana. 32. Oltre la modernità. 33. Il diritto.

Il libro che Ortega non ha scritto 217

34. La sapienza arcaica. 35. Dioniso. 36. L'origine della filosofia. 37. Essere e realtà.

L'illusione logica 243

38. La verità, un concetto ambiguo. 39. La ragione come fantasia. 40. Il dito che indica la luna…

Uno schema della crisi 268

41. La crisi del mondo mediterraneo. 42. L'uomo solo con Dio. 43. La svolta moderna.

L'assente 283

44. L'essere insufficiente. 45. La fenomenologia. 46. L'assente.

Bibliografia 293